

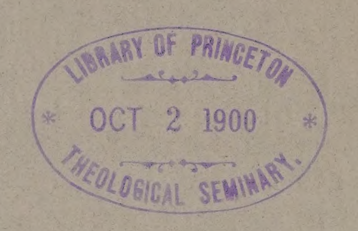
Geschichte

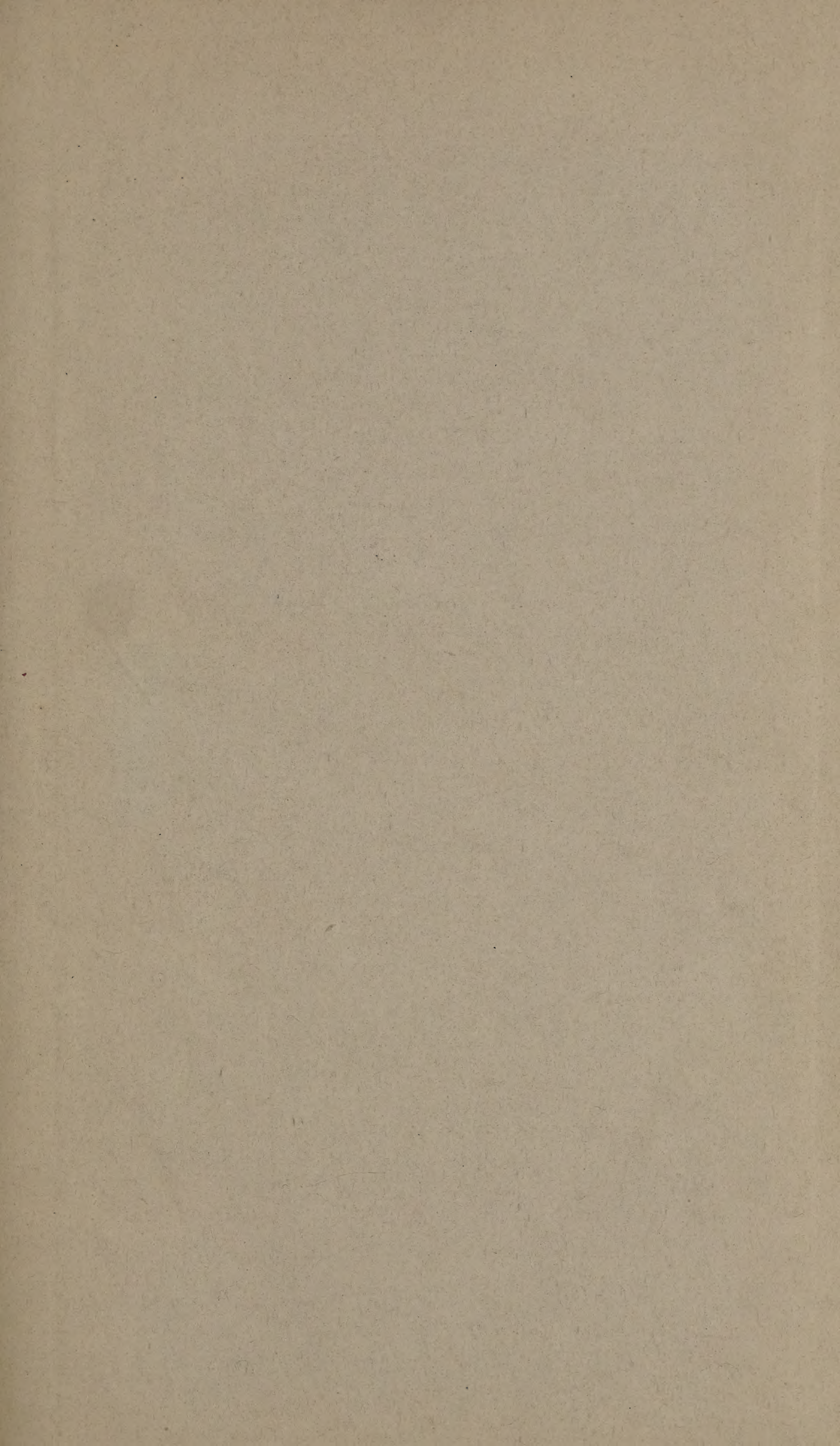
der

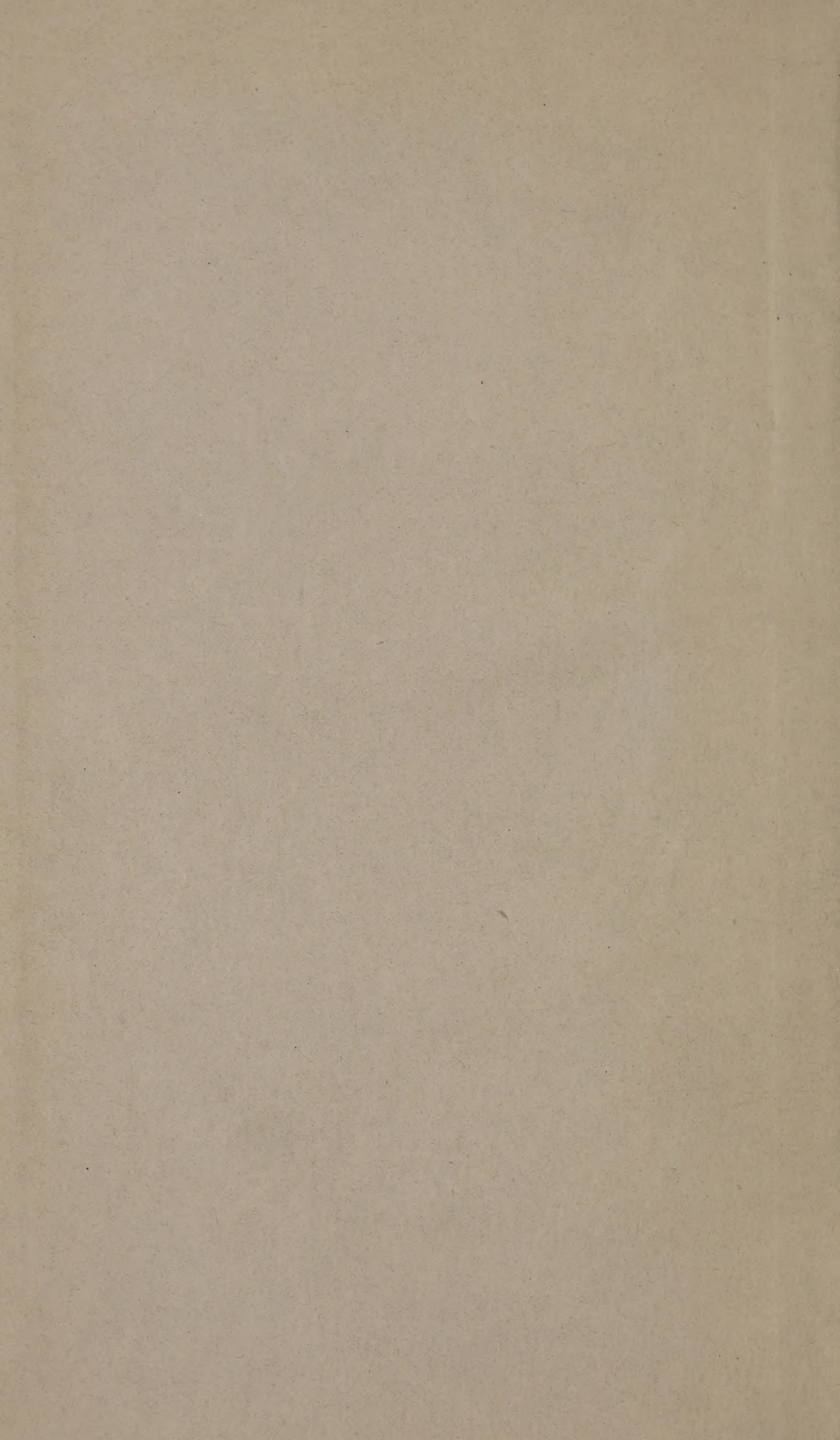
Lehre vom heiligen Geiste

von

D. K. F. Noesgen.


LIBRARY OF PRINCETON
OCT 2 1900
THEOLOGICAL SEMINARY.





Geschichte

der

Lehre vom heiligen Geiste

in

zwei Büchern.

Von

D. K. F. Noesgen,
Professor in Rostock.



Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1899.

Vorwort.

Mit dieser Arbeit nehme ich nur die Verfolgung eines meiner ältesten wissenschaftlichen Ziele auf. Schon während der Bearbeitung der Schrift: Christus, der Menschen- und Gottessohn (Gotha 1869) hatte ich mich von der mangelhaften Erkenntnis des Wesens und Wirkens des heiligen Geistes in der Theologie überzeugt (vgl. S. 329. 351). Daß die gleiche Einsicht später von ganz anderer Seite auch bekundet wurde, konnte meinen schon gefaßten Vorsatz, diesem Lehrstück meine Studien zuzuwenden, nur befestigen. Durch ihn wurde auch meine Aufmerksamkeit auf die Gegenstände gelenkt, welchen meine Privatstudien zu der Zeit galten, als ich noch im geistlichen Amte stand. Die Berufung in mein jetziges Lehramt erforderte zunächst gebieterisch ein mehrfaches Eintreten für Gegenstände aus den theologischen Gebieten, deren Pflege mir hier obliegt. Als ich dann wieder daran denken konnte, meine alte Vornahme, deren Erfüllung ich von Jahr zu Jahr nur immermehr als im Interesse der Kirche wie der theologischen Wissenschaft liegend erkannte, durchzuführen, wurde der unerwartete Heimgang meines hochverehrten Kollegen D. Dieckhoff mir gerade zur Veranlassung, stellvertretend die Vorlesung über Dogmengeschichte im Winter 1894/95 zu übernehmen, und das selbständige Einarbeiten in dies von mir zuvor nur partiell gestreifte Gebiet gewährte mir erst für meine Ausblicke in die Geschichte der Lehre vom heiligen Geiste den vollen Horizont.

Jene aber selbst dem theologischen Publikum nun vorzulegen und damit gleichsam in das mir nicht zustehende Gebiet der Vertreter der historischen Theologie einzubrechen, das würde mir fern gelegen haben, zeigten sich diese nicht dauernd eines der wertvollsten Winke Ritschls uneingedenk. Dieser hat es nämlich

einmal als einen schweren Fehler der positiven Theologie bezeichnet, daß sie sich ihre Ziele und Aufgaben im ablaufenden Jahrhundert allein durch ihre Gegner bestimmen ließ. Wenngleich das Fehlen einer Geschichte der Lehre vom heiligen Geiste, da Kahnis' bekannte Arbeit ein Bruchstück geblieben ist, sich überall in der Theologie fühlbar macht, erschöpft man zur Zeit dennoch vielfach lieber seine Kraft an Arbeiten nach der Art der Bollandisten, muß in ihnen dabei bald den Fanatikern äußerer Wissenschaftlichkeit, bald den neu erwachten jesuitischen Detailstudien die Palme überlassen, ohne dadurch einen Fortschritt der für die Kirche Christi förderlichen theologischen Erkenntnis erreichen zu können. Bei dieser Sachlage halte ich mich für berechtigt, eine Skizze eines bisher unbearbeitet gebliebenen Teils der Lehrgeschichte, wie ich sie nur bieten kann, ausgehen zu lassen. Mögen andere im Besitz einer größeren Erudition auf diesem Gebiete bald ein Vollbild der Entwicklung dieses Lehrstücks folgen lassen. Ich bin in viel zu hohem Grade Schrifttheologe, um mich gern für lange Zeit exegetischen Forschungen und deren dogmatischer Verwertung entziehen zu lassen.

Vielleicht findet man es aber gerade deshalb auffällig, daß diese Geschichte der Lehre vom heiligen Geiste nicht von einer Darstellung der Lehre der Apostel betreffs dieses Lehrpunktes ihren Ausgang nimmt. Das hat indes einen dreifachen Grund. Einmal hätte ich in dieser Geschichte der Lehre, wenn auch in etwas anderer Gestaltung, so im wesentlichen doch nur die bezüglichen Abschnitte meiner Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung (vgl. später S. 4, Anm. 1) reproduzieren können. Sodann aber widerstrebt es meiner theologischen Grundanschauung, die Zeugnisse der Offenbarungsträger und die Anschauungen der durch deren Wort Gläubiggewordenen als ein völlig gleichartiges Kontinuum zu behandeln. Wenn ich es deshalb auch nicht unbeachtet gelassen haben will, daß sich in concreto beide Linien in der Geschichte des Christentums recht nahe kommen, so darf doch noch weniger da, wo man die Entwicklung des christlichen Bekenntnisses und der kirchlichen Lehre wirklich ins Auge fassen will, der Abstand außer acht gelassen werden, der auch bei diesem Lehrstück zwischen der Fülle der Offenbarung aus Gott und der nur allmählichen menschlichen Aneignung derselben in der Christenheit sichtlich besteht. Drittens aber muß meiner Überzeugung nach,

wer diese Lehre selber ergründen will, erst recht in den neutestamentlichen Darbietungen bei allen auftauchenden Fragen seinen Standort nehmen, falls es seinen Conceptionen wirklich gelingen soll, in das geheimnisvolle Wesen und Wirken des heiligen Geistes Einblick zu gewinnen und zu eröffnen. Ich bin dabei weit davon entfernt, es für berechtigt zu halten, daß sich theologische Systematiker betreffs des Wirkens des heiligen Geistes nur mit wenigen allgemeinen Wendungen begnügen zu dürfen wähnen.

Vieler alter und neuer Gelehrten Anschauungen von meinem Standort aus zu skizzieren, war in dieser Geschichte meine Aufgabe. Leicht wird es da solchen werden, welche überhaupt oder betreffs Einzelner gründlicher unterrichtet sind, meiner Zeichnung Mangelhaftigkeiten und Verfehlungen nachzuweisen. Gewiß hätte sogar mit weniger Mühe meine Darstellung noch breiter und mit mehr Citaten gespickt werden können. Allein der Umfang der Arbeit ist schon sowieso viel größer geworden, als es meine ursprüngliche Absicht bei dieser Skizze war, und war ich deshalb stets zu allerlei Beschränkungen veranlaßt. Betreffs des Dargebotenen darf ich hier aber eine Versicherung geben: bei meiner Darstellung ist es mir nur um die Wahrheit zu thun gewesen, und mein Bestreben war es, eines jeden Ansicht treu so, wie sie sich mir darstellte, wiederzugeben. Sollten meine Angaben aber dennoch bei irgend einem unrichtig sein und ihm zu nahe zu treten scheinen, so bitte ich im voraus um Verzeihung.[1]) Möchten aber recht viele meine Arbeit sich einen Anlaß werden lassen, der für die Kirche unserer Zeit überaus wichtigen Lehre von der Person und dem Werke des heiligen Geistes ihre Aufmerksamkeit und ihr Studium zuzuwenden! Das ist der Segen, den ich von Gott für diese Arbeit erflehe.

Rostock, im März 1899.

Der Verfasser.

---

[1]) So benutze ich diese Gelegenheit, um mein Bedauern darüber auszusprechen, daß ich Hrn. Prof. K. Müller (Breslau) in meiner Symbolik, S. 76, Anm. 1 eine Zustimmung zu Benders Ansicht über die Augustana zugeschrieben habe, die ich jetzt, wie ich anerkennen muß, in s. Abhdlg., Pr. Jahrbb. 1889, S. 127 nicht ausgesprochen finden kann.

Inhalt.

Zweites Buch.

Seite

Die Zeit seit der Reformation.

In den vorliegenden Blättern soll versucht werden, die Geschichte der Lehre vom heiligen Geiste innerhalb der christlichen Kirche darzustellen. Es hat ein zwiefaches Interesse, die Wandlungen und Schwankungen zu verfolgen, welchen dies Lehrstück während des Entwicklungsganges der Kirche wie des wissenschaftlichen Verständnisses der im Glauben erfaßten Heilswahrheit bis auf unsere Tage unterlag. Einmal fällt nämlich auf jede Periode und fast sogar auf jeden bedeutenderen Lehrer in der Kirche ein besonderes Licht, je nachdem in deren Lehranschauungen der heilige Geist mehr oder weniger hervortritt, seine Besonderheit bestimmter oder unbestimmter aufgefaßt und das Gebiet seines Wirkens genauer oder willkürlicher abgesteckt wird. Es bleibt das für die gesamte Auffassungsweise der einzelnen christlichen Persönlichkeiten wie auch der Generationen bezeichnend, und liefert besonders, je nachdem es als Ursache oder Wirkung erscheint, für den Einblick in das innere Verhältnis der einander folgenden Perioden und Theologenschulen bedeutsame Winke. Bei einem Lehrstück wie diesem, das erst später zu theologischer Erörterung gelangt ist, selten eine größere Aufmerksamkeit erfahren hat, und dessen wenige zuvor festgestellte Punkte infolge der neueren Bewegungen innerhalb der theologischen Wissenschaft weit eher aufgelöst als begründet zu sein scheinen, gewinnt es noch ein größeres Interesse, den inneren Gründen und den mannigfaltigen Einflüssen nachzuspüren, aus denen dasselbe trotz seines engen Zusammenhangs mit der fürs Christentum charakteristischen Grundlehre von der heiligen Dreieinigkeit und seiner Bedeutsamkeit für das innere Leben der an Christum Gläubiggewordenen zur Zeit noch in einem solchen Zustande der Unbestimmtheit und Neugestaltung befindet. Denn erst, wenn jene ergründet und festgestellt sind, wird sich auch sagen lassen, in welcher Weise und in welcher Richtung fortan die Bearbeitung dieses für viele

Fragen unserer Zeit in Theologie und Kirche wichtige Lehrstück dogmatisch anzugreifen sein wird.

Selbst wenn bereits ein immanentes Gesetz der Bildung und Entwicklung des gesamten kirchlichen Dogmas aufgefunden wäre, wie ein solches von A. Dorner, v. Baur und trotz ihres Gegensatzes zu beiden neuerdings im Grunde doch auch von A. Harnack und Kaftan angenommen und gehandhabt ist oder sich überhaupt allgemein erkennen ließe, so würde dasselbe dennoch bei der Betrachtung der Entwicklung eines einzelnen Lehrstücks, wie des vom heiligen Geiste, trotz seines innigen Zusammenhangs mit dem Centrum der christlichen Heilswahrheit, mit Christi Person und Werk, nicht ohne weiteres als Schema von deren Darstellung angesehen werden dürfen. Denn zum mindesten liegt die Möglichkeit vor, daß dessen Ausbildung infolge sowohl von geistlichen Vorbedingungen als methodischen Strömungen einen nicht korrelaten Gang eingeschlagen hätte. Die Objektivität der Betrachtung heischt deshalb das Absehen von jeder derartigen Voraussetzung.

Diese Erwägung macht es ebenfalls unrätlich, bei der Darstellung der Geschichte dieses Dogmas irgend welcher üblichen Periodisierungsgewohnheit sich eng anzuschließen. Für seine Entwicklung stellt sich von vornherein einzig und allein die Reformation als ein Einschnitt dar, und das auch nur deshalb, weil durch sie erst der Blick auf die rechte Weise der Heilsaneignung seitens der Christenheit intensiv gerichtet ist. Dadurch wurde nämlich die Frage nach dem besonderen heilsökonomischen Wirken des heiligen Geistes, der Art und Weise seines Waltens in der Gemeinde der an Christum Glaubenden in den Vordergrund gerückt, und die theologische Bearbeitung dieses Lehrstücks zu einem sich stets steigernden Erfordernis für die Kirche Christi gemacht. Jene sehen wir zuvor nämlich in ihrem vollen Umfang sogar in den Perioden, während deren der heilige Geist in den Vordergrund der theologischen Erörterung gerückt erscheint oder seine eingehendere Erwägung durch den Zusammenhang der sie beschäftigenden Lehrfragen nahegelegen hätte wie zur Zeit des zweiten ökumenischen Konzils und der nachaugustinischen Streitigkeiten, infolge einseitiger und beirrender Zeitanschauungen völlig liegen gelassen oder gar lange aufs nachteiligste wirkenden Verdunkelungen unterliegen. Vor der Reformation erhielt daher die Lehre vom heiligen Geist zu keiner Zeit einen wesentlich anderen

Charakter, als sie beim ersten Auftreten angenommen hatte. Es treten nur je und je einzelne mehr oder minder tief einwirkende Knotenpunkte ihrer Entwicklung hervor. Deshalb empfiehlt es sich, den Verlauf der letzteren vor (I) und nach (II) der Reformation als eine Einheit ins Auge zu fassen, dessen Glieder sich dann bei seinem engen Zusammenhange mit der sonstigen dogmengeschichtlichen Bewegung leicht ergeben werden.

Erstes Buch.

Die Zeit bis zur Reformation.

Erstes Kapitel.

Das Zurückstehen der Lehre vom heiligen Geist in der vornikänischen Zeit und dessen Gründe.

Bei der Darstellung der Geschichte der Lehre vom heiligen Geist empfiehlt es sich in jeder Hinsicht, von den Schriften der sog. apostolischen Väter und der Apologeten auszugehen. Denn selbst in den neutestamentlichen Schriften, welche heutzutage von vielen der gleichen Zeitperiode wie jene zugewiesen werden, wird vom heiligen Geiste in einer Weise und in so mannigfacher Beziehung gehandelt, daß sie sich gerade dadurch in bezeichnendster Weise von der nichtkanonischen Litteratur der nachapostolischen Zeit abheben.[1]) Daß aber dieser Abstand keineswegs nur infolge eines Zufalls den geringen schriftlichen Überresten aus der ersten Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts eignet, beweisen die ältesten Formen der Symbola oder regulae fidei. Wie mannigfach auch deren Gestalten vor dem Nikänischen Konzil sonst sind, und gleichviel ob deren Unterschiede sich auf ihrem juden- und heidenchristlichen Grundtypus oder auf ihrer Herkunft aus dem Morgen- oder dem Abendlande oder auf abweichende theologische Grundrichtungen zurückführen lassen, so liefern sie doch sämtlich einmütig den sichern Beweis, daß im Glaubensbewußtsein der altkatholischen Christenheit der heilige Geist kein hervortretendes, die sonstigen Auffassungen bedingendes Moment war. Das Be-

---

[1]) Vgl. neben meiner Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung II, S. 78 ff. 94. 140. 261—277. 330 ff. 336 ff. 399. 454 f. 511 f. auch B. Weiß, Bibl. Theologie § 48. 62 d. 83 d. 84 a. 101 ab. 108 c. 124 b. 135 d. 155 und, wenngleich derselbe sich aus leicht begreiflichen Gründen betreffs dieses Punktes höchst befangen zeigt, auch H. Holtzmann, Neutestamentl. Theologie I, 497 ff.; II, 143 ff. 222 ff. 461 ff. und auch 289.

kenntnis zu ihm erfolgte offenbar nur gemäß pietätsvollem Halten an der von den Aposteln her überlieferten Wahrheit und nicht infolge von ihrer gläubigen Erfassung als solcher.

Auf den Grund, aus dem betreffs dieses Momentes der christlichen Heilswahrheit und Erkenntnis die Schriften des neutestamentlichen Kanons über die zeitlich sich ihnen anschließende christliche Litteratur hervorragen, kommt es für diese Untersuchung nicht an. Die Thatsache berechtigt, die Anfänge der Kirchenlehre vom heiligen Geiste erst in der Zeit zu suchen, in welcher das christliche Glaubensbewußtsein durch Reflektieren über seinen Gehalt zu klären und letzteren in die Form bestimmter *μαθήματα* zu bringen begann. Eine Geschichte der Lehre in der Kirche von ihm darf deshalb vom neutestamentlichen Zeugnis absehen.

1. In den ältesten Zeugnissen der kirchlichen Lehre, in den Schriften der sog. apostolischen Väter hallt das Bekenntnis zum dreieinigen Gott mannigfach wieder: Clem. Rom. I, 46, 6; 58, 2; Ignatius ad Magn. c. 13; ad Eph. 9; Mart. Polyk. c. 14; Didache c. 7, 1. 3. Das beweist, wie festbegründet im Glauben der Schreiber es ist, neben den Vater und Jesum Christum den heiligen Geist zu stellen. Gerade die völlig freie und verschiedene Weise, in welcher dies von allen geschieht, giebt dabei davon Zeugnis, wie froh und gewiß die Christen jener Tage des in ihm erlangten Heilsbesitzes waren (Clem. Rom. I, 2, 2 und 46, 6[1])). Die Art, über ihn zu sprechen, erscheint deutlich als Ausdruck der Erfahrung der Gnade (vgl. I, 2, 2; II, 14, 3,[2]) aber auch Hirt des Hermas Sim. V, 6, 5—7; 7, 1. 7; VIII, 6, 2; IX, 25, 2). Man empfand aber noch keinen Antrieb, über ihn selber weiter zu reflektieren. Allein das Außerordentliche an seinen Wirkungen, die besonderen Geistesgaben fallen dem das Licht der Heilsthatsache erst im allgemeinen auffassenden Geistesauge der Gemeinde jener Zeit erst allein auf.

So unverkennbar ist der heilige Geist, den sie empfangen, als etwas Übermenschliches und Göttliches erschienen, daß Gottes

---

[1]) I, 2, 2: *πλήρης πνεύματος ἁγίου ἔκχυσις ἐπὶ πάντας ἐγένετο*; 46, 6: *ἢ οὐχὶ ἕνα θεὸν ἔχομεν καὶ ἕνα Χριστὸν καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ᾽ ἡμᾶς.*

[2]) Eigentümlich ist die Ausprägung des Gedankens in dieser Stelle: *ἡ ἐκκλησία δὲ πνευματικὴ οὖσα ἐφανερώθη ἐν τῇ σαρκὶ Χριστοῦ.*

Wesen selber einfach auch als πνεῦμα bezeichnet wird.[1]) Am öftesten wird betreffs des heiligen Geistes hervorgehoben, daß er in den Propheten und in der Schrift des Alten Testaments wirksam geworden ist, so besonders bei Barnabas und Clem. Rom. (auch I, 22, 1); öfters auch, daß er Quell der neutestamentlichen Prophetie sei (Ign. ad Magn. 9; Pol. ad Philipp. c. 7, 2; Herm. Mand. XI, 5. 8; Sim. IX, 25, 2). Seltener wird dessen die Einzelnen berufenden und orientierenden Kraft gedacht (Barn. 6, 14; 19, 7; Ign. ad Philad. Zuschrift; Herm. Mand. III, 1; V, 2; Sim. V, 7, 1; VIII, 6, 1;[2]) Didache c. 4, 10).

---

[1]) Am deutlichsten liegt das bei Clem. Rom. II, 9, 5 vor, wo in dem Satze: εἰ Χριστὸς ὁ κύριος ὁ σώσας ἡμᾶς ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σὰρξ καὶ οὕτως ὑμᾶς ἐκάλεσεν,' οὕτως καί κτλ., die Gegenüberstellung von πνεῦμα und σὰρξ und Christi Bezeichnung als ὁ λόγος ὁ σώσας ἡμᾶς es erzwingt in πνεῦμα eine Bezeichnung des Göttlichen in diesem und also von Gottes Wesen zu sehen. Zweifelhafter kann man Barn. 7, 3 sein, wo nicht der menschliche Leib überhaupt, sondern der Leib Christi, des Gottmenschen, als τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος bezeichnet wird, den er um unserer Sünden willen geopfert hat.

[2]) Von einer großen Unklarheit über die Stellung des heiligen Geistes in der Trinität scheint auf den ersten Blick die Stelle des Hermas Sim. V, 6, 5 zu zeugen, indem dort der heilige Geist als Person mit dem als Geist in der Welt waltenden Gott als τὸ προόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν gleichgestellt und zugleich als in der σάρξ Wohnung nehmenden Gott dargestellt wird, und doch offenbar im Zusammenhange von der Person des auf Erden wandelnden und wirkenden Menschensohnes die Rede ist. Es zeigt sich aber, daß in den Worten wirklich nur eine Beschreibung des menschgewordenen Gottessohnes gegeben und seine präexistente göttliche Natur gezeichnet werden soll. Denn c. 5 und 6 erfolgt offenbar nur die Deutung der im 2. Kapitel gegebenen Parabel. In dieser hat Hermas nun den vom Grundstücksbesitzer zu Rate gezogenen Sohn und den treuen Knecht, dem der Weinberg übergeben wurde und der dessen Herstellung bewirkte, scharf auseinandergehalten, c. 2, 6 und 11. Bei der Erklärung der Parabel muß er demgemäß auch diese beiden Figuren derselben deuten, wie dies auch c. 5, 2 ff. unverkennbar geschieht. Wenn es an dieser Stelle nun heißt: der Sohn aber ist der heilige Geist, der Knecht aber ist der Sohn Gottes, so bezieht sich das, wie Th. Zahn (Hermas, S. 252 ff.) längst gezeigt hat, allein auf den im Gleichnis als Sohn und auf den als Knecht Vorgestellten, — giebt aber in keiner Weise einen Aufschluß über des Schreibers trinitarische Anschauung. Gott zieht behufs seines Erlösungsratschlusses den heiligen Geist zu Rate; darum ist von diesem in der Parabel als Sohn des Besitzers die Rede; der Knecht aber, dem infolge des Ratschlusses des Besitzers der Weinberg zur Herstellung zu übergeben für gut befunden wird, ist der menschgewordene, auf Erden wandelnde Gottessohn. Gerade weil dies von vornherein nicht einleuchtet,

Dabei kann man aber bereits unter diesen ältesten christlichen Zeugen zwei verschiedene Richtungen aufkommen sehen, eine praktisch-christliche, welche sich darum schlicht an das Vorbild der neutestamentlichen Schriften, soweit sie ihnen bekannt sind, hält, und eine, welche selbständiger zu theologisieren geneigt ist. Erstere wird durch ihr Achten auf das christliche Erfahrungsleben, selbst wenn sie wie der Verfasser des Barnabasbriefes zu willkürlicher allegorisierender Deutung des Alten Testaments neigt, mehr dazu geführt, die Wirkungen des Geistes in der Schrift, in der Kirche und in den besonderen Gaben der Einzelnen ins Auge zu fassen. Bei der andern, deren Repräsentanten Ignatius und der Verfasser des Briefs an den Diognet sind, tritt der heilige Geist ganz in den Hintergrund. Es ist das um so bezeichnender, als

---

fordert Hermas auch von dem ihn unterrichtenden Hirten eine Deutung der Knechtsgestalt, welche dann auch in den Nachweis ausläuft, daß solches Knechtsein seinem Herrsein nicht widerspreche. Die ganze Parabel wird nur mitgeteilt, um dem Gebaren des Heilandes und Erlösers die rechte nachahmenswerte Art eines gottgefälligen Gehorsams aufzuzeigen. Bei der Beachtung dieser Anlage und Tendenz der Parabel kann auch die Zeichnung des Werdens des Knechts nach dem Luk. 1, 35 gegebenen Schema der Menschwerdung, 6, 5—7, nicht befremden; es wird da, nur in seiner Weise, die wahre Gottheit oder wahrhaft göttliche Natur des Knechtes Gottes vom Verfasser gekennzeichnet, wie bei dieser Persönlichkeit des im Gleichnis vorgeführten Knechtes auch das Sprechen von dem Gnadenlohne des Gehorsams alles Auffällige verliert. Ganz mit Unrecht wird demnach jene Stelle als Begründung für die Behauptung: Hermas identifiziere den Sohn Gottes und den heiligen Geist, von Harnack (Patr. apost. opp. Fasc. III, p. 136) und F. Nitzsch (Dogmengesch. I, S. 190) angesehen. Auch die mit Unrecht auf jene Deutung der Parabel zurückgeführte Stelle Sim. IX, 1, 1: *Θέλω σοι δεῖξαι, ὅσα σοι ἔδειξε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ λαλῆσαν μετὰ σοὶ ἐν μορφῇ τῆς Ἐκκλησίας. ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν,* kann das nicht darthun. Beide Stellen handeln nämlich von ganz disparaten Gegenständen. In Sim. IX wird, was Petrus in seinem ersten Briefe c. 1, 11 betreffs des Alten Testaments mit den Worten *τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ προμαρτυρούμενον* ausgesprochen hat, in gewissem Maße zur Aussage von der neutestamentlichen Gottesgemeinde und ihrem Haupt, dem Sohn Gottes, verwendet. Man braucht nur das *ἐν μορφῇ τῆς ἐκκλησίας* und den Umstand zu beachten, daß das *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* nicht eine ontologische, sondern eine geschichtliche Bezeichnung des Herrn der Kirche ist, und man wird in der Stelle nichts Befremdendes finden. Den Buchstaben derselben zu pressen, kann nur die Verkennung davon verleiten, daß die trinitarische Anschauung, wenn auch nur empirisch aus dem N. T. aufgenommene, die älteste Kirche beherrschte.

beide in ihren Darlegungen nicht bloß Anlaß gehabt hätten, des heiligen Geistes zu gedenken, was Ignatius wenigstens thut, sondern auch über sein Wirken zu sprechen, da Ignatius das innere Leben der Gemeinden ins Auge faßt und im Brief an den Diognet das Wesen der christlichen Religion dargelegt werden soll.[1]) Die Ursache davon scheint in dem Vorwiegen der wenn auch nicht spekulativen, so doch, wie bei Ignatius deutlich wird, mystischen Anschauungen über den Sohn Gottes zu liegen, wie es bei allen in der Folgezeit bemerkbar ist, die nicht am biblisch-praktischen Christentum festhalten.

2. Das christliche Denken, besonders der Heidenchristen, mußte zu Anfang vor allem von der Frage nach dem Verhältnis des in Christus offenbar gewordenen Gottes zur Welt infolge des hylozeistischen Denkens alles Heidentums bewegt und erregt werden. Wie dies am unverkennbarsten in allen Gestalten der häretischen Gnosis hervortritt, so kann es auch in der eigentümlichen Logologie der griechisch-orientalischen Christenheit nicht verkannt werden. Die in Tatians Apologie vorgetragene Schöpfungs- und Logoslehre ist eins der sprechendsten Zeugnisse dafür.[2]) Die nächste Folge davon war, daß von den philosophisch gerichteten Apologeten das, was im vierten Evangelium vom Logos gesagt war, mehr oder minder mit der platonischen Logoslehre verwechselt oder verschmolzen wurde. Der Logos wird nicht mit dem Neuen Testament als der gottgleiche Offenbarer Gottes in und für die Kreatur aufgefaßt, sondern als die Gott ursprünglich immanente, dann aber aus seinem Wesen herausgesetzte Vernunft. In den beiden Aussagen Justins I Ap. c. 64 (vgl. c. 59): *ἐννοηθέντα τὸν θεὸν διὰ λόγου τὸν κόσμον ποιῆσαι* und Dial. c. Tryph. c. 61 (u. 62): *ὅτι ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δυναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν, ἥτις καὶ δὸξα κυρίου ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου καλεῖται ποτὲ δὲ υἱὸς, ποτὲ δὲ σοφία ποτὲ δὲ ἄγγελος, ποτὲ δὲ θεὸς, ποτὲ δὲ κύριος καὶ λόγος ποτὲ δὲ ἀρχιστράτηγον ἑαυτοῦ λέγει, ἐν ἀνθρώπου μορφῇ*

---

[1]) In der Didache der Apostel, sofern diese Schrift ihren Grundlagen nach in diese Zeit gerechnet werden darf, kann solches Schweigen weniger auffallen wegen ihres kirchenordnungsartigen Charakters und wegen ihrer Natur als christliche Umarbeitung einer jüdischen Schrift.

[2]) Vgl. W. Möller, Art. Tatian, Theol. RE² XV, S. 201 f.

φανέντα τῷ τοῦ Ναυῆ Ἰησοῦ keimt und spiegelt sich im voraus die Logologie der Apologeten bis auf Origenes hin.[1])

Diese ersten Pfleger einer christlichen Theologie sind zwar alle an sich willig, die gesamte von den Aposteln verkündigte und seit deren Zeit weitergepflanzte Heilswahrheit auch ihrerseits anzunehmen. Aber bei ihrer systematischen Verarbeitung der im Glauben angenommenen Wahrheit wird ihrem Denken jene philosophische Logosvorstellung, ehe sie sich's versehen, zum beherrschenden Substrat und führt sie dazu, im Sohne Gottes vor allem das schöpferische Denken des allmächtigen Schöpfers ins Auge zu fassen, welches das Urbild und der Anfang aller Kreaturen ist. Dabei macht es wenig Unterschied, ob man dabei mit Theophilus von Antiochia (ad Autol. I, 10) vom λόγος προφορικός spricht oder unter Abweisung der damit gesetzten Unterscheidung den Sohn Gottes oder Logos als σοφία δὲ καὶ χρηστότης φανερωτάτη τοῦ θεοῦ, δύναμις τε αὖ παγκρατὴς καὶ τῷ ὄντι θεία· οὐδὲ τοῖς μὴ ὁμολογοῦσιν ἀκατανόητος, θέλημα παντακρατορικόν, wie Clemens Al. Strom. V, p. 646 f. bezeichnet. Das ist immer bereits im Keime die Anschauung vom Sohne, die Origenes in vollbewußter und durchdachter Weise später vortrug, und nach der er nicht bloß die Weltidee oder die Welt in ihrer ideellen Ewigkeit (ἰδέα ἰδέων; σύστημα θεωρημάτων ἐν αὐτῷ Orig. in Joan. I, 22), sondern auch das Princip der realen Welt mit ihren zahlreichen Vervielfältigungen des Princips ist.[2])

Bei einer derartigen Auffassung des Wesens des Sohnes und seines Verhältnisses zur unvernünftigen wie zur vernünftigen Kreatur blieb für eine Vorstellung vom heiligen Geist und dessen

---

[1]) Vgl. was Athenagoras πρεσβεῖα περὶ χριστιανῶν c. 10 (ed. E. Schwartz, p. 11, l. 8—10) vom Logos sagt: πρῶτον γέννημα εἶναι τῷ πατρί, οὐχ ὡς γενόμενον (ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὁ θεός, νοῦς ἀΐδιος ὤν, εἶχεν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὸν λόγον, ἀϊδίως λογικὸς ὤν), ἀλλ᾽ ὡς τῶν ὑλικῶν ξυμπάντων ἀποίου φύσεως καὶ γῆς ὀχίας ὑποκειμένων δίκην, μεμιγμένων τῶν παχυμερεστέρων πρὸς τὰ κουφότερα, ἐπ᾽ αὐτοῖς ἰδέα καὶ ἐνέργεια εἶναι προελθών.

[2]) Vgl. Orig. de princ. I, 3 b: Omnes, qui rationabiles sunt, verbi i. e. rationis principes sunt, et per hoc velut quaedam semina insita gerunt sapientiae et justitiae, quod est Christus, und in Joann. VI, p. 137: Οὗτος (ὁ λόγος) δι᾽ ὅλης πεφοίτηκε τῆς κίσεως; ἵνα ἀεὶ τὰ γινόμενα δι᾽ αὐτοῦ γενῆται.

Wirken im christlichen Denken eigentlich gar kein Raum. Der Sohn ist den also Theologisierenden nicht allein der das All denkende und regelnde νοῦς und Weltverstand Gottes. Er ist ihnen auch die alles durchwaltende göttliche Lebenspotenz. Eben deshalb erscheint bei dieser Logologie auch der Eintritt des Sohnes in das Geschlecht der Menschen und damit in die Reihe der Geschöpfe als vollgenugsame Bewirkung der Erlösung und Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfung Gottes. Es schien ihnen dadurch der Logos Gottes zu der ihm gebührenden Stellung und Herrschaft in der Menschenwelt aufs neue gelangt, die Befreiung der letzteren von ihrer Verstrickung in Sünde und Tod herbeigeführt und für jeden einzelnen ermöglicht. Während bei einer in der Weise orientierten Theologie der Tod Christi in seiner specifischen sühnenden und erlösenden Bedeutung nicht erkannt wurde, und die betreffenden neutestamentlichen Aussagen nur einer schiefen Auslegung unterzogen werden konnten, fiel der Auferstehung als der handgreiflichen Manifestation der Überwindung des Todes und des in Christo erschienenen und durch ihn der Welt inhärent gewordenen göttlichen (Logos-) Lebens in demselben die bevorzugte Stelle zu.

Ebenso blieb bei einer derartigen Projektion des Erlösungs- und Heilswerkes für den heiligen Geist kaum eine Stelle als Heilspotenz übrig; er konnte nur als Vermittler einiger besonderer Geistesgaben und vornehmlich der prophetischen Inspiration begriffen werden, sofern er nicht mit der die natürliche Welt durchwaltenden göttlichen ζωή zusammengeworfen wurde. Denn die an einer derartigen Logoslehre ihr Schibboleth habende Auffassung des Erlösungswerkes Christi bedingt die wesentliche Annahme einer durch Christi Hineingeborenwerden in das Menschengeschlecht erfolgenden infusio novae vitae und gratiae für dieses, so daß neben letzterer kein Bedürfnis für eine weitere Zueignung des göttlichen Heils an die Menschen empfunden werden kann. Infolgedessen mußte der von Christo angekündigte andere Paraklet gleich einem für die Aktion sehr unwichtigen Statisten im Denken der zumeist nur als Apologeten sich äußernden Theologen jener Anfangszeit in den Hintergrund treten.

Als ein Moment des christlichen Gemeinglaubens steht allen Apologeten das Bekenntnis zum heiligen Geiste allerdings fest. Das zeigt, wie Justin der Märtyrer an manchen Stellen, so

Athenagoras, indem er *πρεσβ. π. χριστ.* c. 10, 48 sagt: *τίς οὖν οὐκ ἂν ἀπορῆσαι (τοὺς) ἄγοντας θεὸν πατέρα καὶ υἱὸν θεὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον, δεικνύντας αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν, ἀκούσας ἀθέους καλουμένους;* oder c. 12, 51: *ἄνθρωποι δὲ — — ὑπὸ μόνου δὲ παραπεμπόμενοι τοῦ τὸν ὄντως θεὸν καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ λόγον εἰδέναι, τίς ἡ τοῦ παιδὸς πρὸς τὸν πατέρα ἑνότης, τίς ἡ τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱὸν κοινωνία, τί τὸ πνεῦμα, τίς ἡ τῶν τοσούτων ἕνωσις καὶ διαίρεσις ἑνουμένων τοῦ πνεύματος τοῦ παιδὸς τοῦ πατρὸς, πολὺ δὲ καὶ κρείττονα ἢ εἰπεῖν λόγῳ τὸν ἐκδεχόμενον βίον εἰδότες.* Aber für die theologische Erkenntnis des in Christus erschienenen Heiles und dessen Bezeugung im Neuen Testament blieb des letzteren Zeugnis vom heiligen Geiste im Grunde ein nicht in Wirkung tretendes Sediment. So bezeugt Justin[1]) in seiner ersten Apologie, daß bei den Christen der Schöpfer aller durch seinen Sohn Jesum Christum und durch den heiligen Geist gepriesen werde (I, 67. 2), und daß der Erleuchtete getauft werde *ἐπ' ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ ἐπ' ὀνόματος πνεύματος ἁγίου* (I, 61. 12). Aber er setzt an dieser letzten gerade darum sehr bedeutsamen Stelle betreffs dieses sofort hinzu: *ὃ διὰ τῶν προφητῶν προεκήρυξε τὰ κατὰ τὸν Ἰησοῦν πάντα.* Dadurch, daß er dies bei einer Erörterung über die Taufe in einer Apologie des Christentums vor Heiden hinzuzufügen sich gedrungen fühlt, beweist er aufs deutlichste, wie gering für ihn der Umfang des Wirkens des heiligen Geistes ist. Neben der Erfüllung der Propheten im Alten Bunde, um deretwillen er ihn auch als prophetischen Geist bezeichnet, schreibt er ihm dann nur noch die Urheberschaft der neutestamentlichen Geistesgaben zu, indem er diese als *δόματα* bezeichnet: *ἃ ἀπὸ τῆς χάριτος τῆς δυνάμεως τοῦ πνεύματος ἐκείνου τοῖς εἰς αὐτὸν πιστεύουσι δίδωσιν.* Dial. c. Tryph. c. 87. Nur ganz folgerichtig ist es, wenn er bei dieser dienenden Stellung des heiligen Geistes bei Christi Erlösungswerk denselben unter den Gegenständen der christlichen Anbetung auch erst hinter

---

[1]) Über ihn vgl. Th. Zahn, Mark. von Ankyra, S. 228: Wenn bei einem Theologen der alten Kirche, dann möchte bei Justin der heilige Geist wenigstens um alles wissenschaftliche Existenzrecht, weil um jede unterscheidende Thätigkeit und der Vater um alle Mitthätigkeit bei der Offenbarung gebracht sein.

dem Heer der Engel und als deren vornehmsten anführen kann: *ἀλλ' ἐκεῖνόν τε καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλλων στρατόν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προςκυνοῦμεν λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες.* I Ap. c. 6, 2.[1]) Noch weniger kommt das neutestamentliche Zeugnis vom heiligen Geiste in Tatians Theologie zu seinem Rechte. Bei diesem erscheint er geradezu nur als unpersönliche, die Welt durchflutende Lebenskraft. Er sagt: *ἔστιν οὖν πνεῦμα ἐν φωστῆρσιν, πνεῦμα ἐν ἀγγέλοις, πνεῦμα ἐν φυτοῖς καὶ ὕδασι, πνεῦμα ἐν ἀνθρώποις, πνεῦμα ἐν ζωοῖς· ἓν δὲ ὑπάρχον καὶ ταὐτὸν διαφορὰς ἐν αὑτῷ κεκτῆται (πρὸς Ἕλληνας* c. 12 ed. Schwartz p. 13, l. 28–30). Wohl spricht er daneben auch vom heiligen Geiste als von Gottes Geist. Wie wenig Tatian aber den Sinn der neutestamentlichen Aussagen über den heiligen Geist begriffen hat,[2]) zeigt recht 15, 64: *καὶ χρὴ λοιπὸν ἡμᾶς ὅπερ ἔχοντες ἀπολωλέκαμεν, τοῦτο νῦν ἀναζητεῖν ζευγνῦναι τὲ τὴν ψυχὴν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ τὴν κατὰ θεὸν συζυγίαν πραγματεύεσθαι,* und die Angabe über seine Wirkung auf die, welche gerecht wandeln und allein ihn empfangen, in den Worten 13, 63: *πνεῦμα δὲ τὸ τοῦ θεοῦ παρὰ πᾶσιν μὲν οὐκ ἔστι, παρὰ δὲ τισὶ τοῖς δικαίως πολιτευομένοις καταγινόμενον καὶ συμπεριπλεκόμενον τῇ ψυχῇ . . . τὸ κεκρομμένον ἀνήγγειλε καὶ αἱ μὲν πειθόμεναι (τῇ) σοφίᾳ σφίσιν αὐταῖς ἐφεῖλκον τὸ πνεῦμα συγγενές.* Die infolge jener Grundanschauung fast unvermeidliche Verkennung der Selbständigkeit

---

[1]) Von einer Identifizierung des heiligen Geistes mit dem Logos darf um des Satzes in der I Ap. c. 33, 6 willen bei Justin nicht gesprochen werden. Denn in dieser Stelle verwendet dieser bloß die Aussage Luk. 1, 35, parallelisiert nicht mit Unrecht die beiden dort gebrauchten Begriffe *πνεῦμα ἅγιον* und *δύναμις ὑψίστου*, und schreibt, indem er dort die Menschwerdung des Logos mit Recht beschrieben findet: *Τὸ πνεῦμα οὖν τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον.*

[2]) In dieser Hinsicht ist es vielleicht auch bemerkenswert, daß in den Resten von Tatians Diatessaron, die uns erkennbar sind (siehe Zahns Forschungen I, 113 ff.), alle specifisch über den heiligen Geist handelnden Stellen, wie Luk. 11, 13; 24, 49; Joh. 3, 1 ff.; 7, 39; 14, 25; 15, 26 fehlen, und wenn 16, 7 auch der Sendung des Paraklet gedacht ist, — die Verse über das *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* wieder fehlen. In der Taufgeschichte aber folgt der Angabe über das Herabkommen des heiligen Geistes die andeutende Angabe: lumen super aquam exortum. Das beruht doch kaum bloß auf Zufall.

und Eigentümlichkeit des heiligen Geistes zeigt sich weiter bei Athenagoras darin, daß er ihn, indem er denselben als τὸ ἐνεργοῦν τοῖς ἐκφωνοῦσι προφητικῶς kennt, als ἀπόῤῥεια [τοῦ πατρὸς] ὡς φῶς ἀπὸ πυρός bezeichnet (a. a. O. c. 24 u. c. 10 ed. Schwartz p. 31 u. 11), und in ihm überhaupt nur die die Einheit des Vaters mit dem Sohne vermittelnde Kraft erblickt (c. 10), sonst Gott aber nur monarchianisch als den ansieht, der sich selbst (αὐτὸς αὐτῷ) πνεῦμα, δύναμις λόγος ist (c. 15 ed. Schwartz p. 17) und τῷ παρ' αὐτοῦ πνεύματι συνέχεται τὰ πάντα (c. 5 ed. Schwartz p. 6 u. 7). Noch ausdrücklicher fast thut das Theophilus von Antiochia. Er bezeichnet richtig Gott als πνεῦμα (ad Autol. I, 3), macht dabei aber zwischen λόγος, σοφία und πνεῦμα gar keinen Unterschied (I, 7; II, 10. 13 f. 18. 20; III, 15), wie er denn auch die Prophetie Weisheit und Wahrheit verkündigen läßt (II, 9). Dadurch nämlich, daß er neben dem λόγος auch von σοφία redet,[1]) wird nicht bewiesen, daß er σοφία und πνεῦμα gleichbedeutend gebraucht, sondern darin liegt vielmehr ein Anzeichen, daß für ihn zwischen λόγος und πνεῦμα kein begrifflicher Unterschied besteht, und beide in seiner Vorstellung wesentlich zusammenfallen. Beides sind für Theophilus nur psychologische Begriffe, welche er gleichmäßig auf Gottes Wesen anwendet, weshalb er auch sagen kann, Gott hat den Logos μετὰ τῆς σοφίας erzeugt, was doch nur willkürlich auf den heiligen Geist gedeutet werden kann.[2]) Nun wird zwar stets darauf hingewiesen, daß Theophilus den Ausdruck τρίας zuerst auf Gott angewendet hat.[3]) Allein die

---

[1]) Zu dieser Auffassung ist zu vergleichen Clem. Al. Strom. VI, p. 769: σοφία δὲ οὗτος εἴρηται πρὸς ἁπάντων τῶν προφητῶν.

[2]) So von F. Nitzsch in seiner Dogmengeschichte. Für eine Unterscheidung von λόγος und σοφία im Sinne von υἱὸς und πνεῦμα läßt sich auch nicht mit Kahnis (Lehre vom heiligen Geiste, S. 246) die Stelle ad Autol. I, 7 anführen, wo es heißt: . . . τὶς διὰ τοῦ λόγου καὶ τῆς σοφίας ὁ θεὸς διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας ἐποίησε τὰ πάντα· τῷ γὰρ λόγῳ ἐστερεώθησαν οἱ οὐρανοὶ καὶ τῷ πνεύματι αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν. Denn an eine Verteilung der einzelnen Partien der Schöpfung auf verschiedene trinitarische Personen kann doch in der Weise unmöglich gedacht werden. Πνεῦμα ist auch da nur das als Kraft gedachte göttliche Wesen, während Gottes Vernunft und Weisheit die Leitung der schöpferischen Thätigkeit zugeschrieben wird.

[3]) So Kahnis a. a. O. u. Seeberg, Dogmengesch. I, S. 74.

bezügliche Stelle II, 15: *ὡσαύτως καὶ αἱ τρεῖς ἡμέραι τῶν φωστήρων γεγονυῖαι· τύποι εἰσὶν τῆς τρίαδος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ*, ist um so weniger beweisend, als Theophilus fortfährt: *τέταρτος δὲ τόπῳ ἐστὶν ἄνθρωπος ὁ προσδεὴς τοῦ φῶτος. Ἵνα ᾖ θεοῦ λόγος, σοφία ἀνθρώπου.* Er zählt und ordnet an der Stelle gleichsam nur die geistigen Potenzen, denkt aber nicht an eine Beschreibung des trinitarischen Wesens Gottes.

Auch bei Clemens Al. wird es kaum anders. Zwar wandelt dieser in den Bahnen des kirchlichen Gemeinglaubens, indem er die Christen auffordert: *αἰνοῦντας εὐχαριστεῖν τῷ μόνῳ τῷ πατρὶ καὶ υἱῷ, υἱῷ καὶ πατρὶ . . . σὺν καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι* und von einer *τρίας* spricht (Paedag. III, p. 311, ed. Potter. vgl. Strom. V, p. 710).[1] Dabei hat er Strom. V (p. 609) über die Verteilung (*διανομή*) der Gaben des heiligen Geistes, und über das, was der heilige Geist ist, in verloren gegangenen Schriften über die Propheten und die Seele gehandelt. Aber in den uns vorliegenden Stellen kommt er nicht zu Aussagen, welche den heiligen Geist als eine gesonderte Person in Gott erkennen lassen. Vielmehr sieht er in *πνεῦμα* vor allem eine Bezeichnung des Wesens Gottes (Strom. V, p. 699), versteht diese dann aber ganz im Sinne der Stoiker. Da er sie in der heiligen Schrift vorfindet, so hält er sich sogar zur Bezeichnung Christi, des menschgewordenen Logos, als *πνεῦμα σαρκούμενον* berechtigt (Paedag. III, p. 123 s.). Am bedeutsamsten erscheint, was er unter sehr willkürlicher allegorischer Auslegung von Joh. 6, 53 bemerkt. Er schreibt dort: *σάρκα ἡμῖν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀλληγορεῖ καὶ γὰρ ὑπ' αὐτοῦ δεδημιούργηται ἡ σάρξ· Αἷμα ἡμῖν τὸν λόγον αἰνίττεται . . . ἡ κρᾶσις δὲ ἀμφοῖν ὁ κύριος.* Schon die Wortfolge und noch sicherer der Zusammenhang läßt dabei erkennen, daß die Zusammenstellung von *λόγος* und *πνεῦμα* in des Clemens Auseinandersetzungen nicht im Blick auf die Trinität erfolgt. Vielmehr bezeichnet *πνεῦμα* das Göttliche in Christo, und *λόγος* ist einfach als der Name des menschgewordenen Gottessohnes gebraucht. In den weiteren

---

[1] Man darf auch bei diesem Halten an der gemeinchristlichen Anschauung seitens des Clemens nicht außer acht lassen, daß Clemens die göttliche *τρίας* mit der dreifachen Beziehung des Alls zusammenstellt, welche Plato in einem seiner Briefe ad Dionysium (312 e) geltend macht.

Ausführungen finden sich die solches bestätigenden Worte: *ἡ τροφὴ τουτέστι κύριος Ἰησοῦς, τουτέστιν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, πνεῦμα σαρκούμενον.* Und ein anderes Mal schreibt Clemens unter Anwendung einer anderweitigen Allegorie, indem er von dem Vergleich Christi (oder des Logos) mit einem Weinstock unter entfernter Anlehnung an Joh. 15 ausgeht: *καὶ τοῦτ' ἐστι πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν τῆς ἀφθαρσίας· ἰσχὺς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα ὡς αἷμα σαρκός* (Paed. II p. 177 s.). Auch hier kann *πνεῦμα* nur als Bezeichnung der göttlichen Natur in Christo verstanden werden. Für den Systematiker Clemens gab es keinen selbständigen heiligen Geist in Gott.[1]) Bei diesem durchgängigen, ausschließlichen Verständnis von *πνεῦμα* als Bezeichnung des Wesens Gottes kann selbst das, was Clemens (Paed. I, p. 113) mit Beziehung auf Luk. 1, 35 und Matth. 3, 16 über das Verhältnis des Geistes zu Christo sagt (*καὶ τοῦ πνεύματος τῇ καθόδῳ ἁγιάζεται*), nicht zu einem andern Urteil über seine Anschauung führen. Freilich konnte ihn diese Verkennung der selbständigen Persönlichkeit des heiligen Geistes und dessen eigentümlicher heilsökonomischen Wirkungsweise nicht hindern, vom heiligen Geiste als einer göttlichen Gabe und einer von Gott auf die Gläubigen herabströmenden, erleuchtenden Kraft (Paed. I, p. 114) zu sprechen. Doch kennt er auch hier allein eine Einwirkung desselben auf die intellektuelle Seite des Menschen und beweist dadurch nur um so deutlicher, wie seine gesamte Vorstellung von Gott durch die aus der Zeitphilosophie übernommene und festgehaltene Anschauung vom Sohne Gottes als dem Logos, der göttlichen Vernunft, seinem Wesen nach beherrscht wird.

3. Wie allgemein verbreitet diese philosophische Vorstellung als wissenschaftliches Substrat unter den Christen der hellenischen

---

[1]) Schon Neander (Kirchengesch. I, 1, S. 782) macht darauf aufmerksam, daß die Worte Strom. VI, p. 681: *διὰ τῆς πίστεως προσγενόμενον ἁγίου πνεύματος χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα* verglichen mit IV, p. 691 vermuten lassen, Clemens habe in dem verloren gegangenen Werke *περὶ προφητείας* die Persönlichkeit des heiligen Geistes geradezu geleugnet. In den Adumbrationes in Petr. 1, 11 (vgl. Th. Zahn, Forschungen zum neutestamentl. Kanon III, p. 80) heißt es: per archangelos anima et propinquos angelos, qui Christi vocantur spiritus, operatur dominus; Clemens bezeichnet also, wie auch Arethas notierte, die sieben obersten Engel als den Geist Christi (vgl. Zahn a. a. O. S. 53 u. 93).

und vom Hellenismus geistig beherrschten Welt war, wird daran klar, daß selbst die mehr die praktisch-biblischen Bahnen eines Clemens Romanus und Polykarp einhaltenden Kirchenlehrer des zweiten und dritten christlichen Jahrhunderts sich nicht von demselben zu befreien und infolgedessen auch dem biblischen Zeugnis vom heiligen Geiste nicht gerecht zu werden vermögen. Allein ein vor allem in der juridischen Weltanschauung des römischen Abendlandes mit seinem Denken wurzelnder christlicher Theolog kommt dazu, den Bann etwas zu durchbrechen.

So ist Irenäus in aller Weise bestrebt, nach bester Erkenntnis die apostolische Verkündigung, wie er sie von seinem Lehrer Polykarp empfangen hat, und sie in den ihm bekannten Schriften des Neuen Testaments bekundet ist, gelten zu lassen und geltend zu machen. Er zeichnet auch das Wirken des heiligen Geistes im Alten und im Neuen Bunde nach dem ganzen Umfange der heiligen Schrift und stellt nicht selten die eine Aussage derselben neben die andere, ohne ein Auge dafür zu haben, daß sie dem Buchstaben nach sich nicht im Einklang befinden, so z. B. adv. haer. IV, c. 3. Er bekennt sich demgemäß ausdrücklich zur Trinität und zur Wesensgleichheit des heiligen Geistes wie des Sohnes mit dem Vater. So stellt er adv. haer. IV, 33, 7. 8 als *γνῶσις ἀληθὴς ἡ τῶν ἀποστόλων διδαχὴ καὶ τὸ ἀρχαῖον ἐκκλησίας σύστημα κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου* auch die Bestimmung über das *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* hin: *τὸ τὰς οἰκονομίας πατρός τε καὶ υἱοῦ σκηνοθατοῦν καθ' ἑκάστην γενεὰν ἐν τοῖς ἀνθρώποις, καθὼς βούλεται ὁ πατήρ.* Aber trotzdem gelangt er in seinen Ausführungen in keiner Weise bis zur Darlegung einer wirklichen, selbständigen Bedeutung des heiligen Geistes in dem trinitarischen Wesen Gottes. Veranlaßt ist das offenbar mit durch die seine Zeit beherrschende Sorge für die rechte Erkenntnis des Verhältnisses des in Christo offenbar gewordenen Gottes zur Welt und ihrer Erschaffung überhaupt.[1]) Denn durch sie wird Irenäus dazu

[1]) Vgl. zu Anfang jener Zusammenfassung der von der Kirche erkannten Wahrheit (IV, 33. 7) die Worte: *εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα, ἐξ οὗ τὰ πάντα, πίστις ὁλόκληρος* und I, 10, 1: *Ἡ μὲν γὰρ ἐκκλησία καίπερ καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἕως περάτων τῆς γῆς διεσπαρμένη, παρὰ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνων μαθητῶν παραλαβοῦσα τὴν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, τὸν πεποιηκότα τὸν οὐρανον καὶ τὴν γῆ καὶ τὰς θαλάσσας καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, πίστιν·* —

bewogen, so häufig über die Schöpfung und insbesondere die Erschaffung des Menschen durch den Dreieinigen zu sprechen, und dadurch dazu verleitet, nicht nur den Sohn und den heiligen Geist als die Hände Gottes zu bezeichnen, sondern überhaupt bei seinen Erörterungen über die Trinität von der Stelle 1. Mos. 1, 26. 27 auszugehen.[1]) Es entspricht nur jener zum mindesten höchst äußerlichen, sinnbildlichen Bezeichnung des Verhältnisses von Sohn und heiligem Geist zum Vater, wenn er dieses unter höchst unlebendiger Auffassung also beschreibt: Adest enim ei (deo Patri) semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit; ad quos loquitur dicens: Faciamus homines ad imaginem et similitudinem nostram (IV, 20, 1). Daß er im Grunde sich beide nur als von Gott ausgehende Kräfte vorzustellen vermag, zeigt der Satz: Sic in fine Verbum Patris et Spiritus Dei, adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum efficit hominem sapientem perfectum Patrem (adv. haer. V, 1, 3). Auch legt er dem Sohne und dem heiligen Geiste folgerichtig ein ministrare bei, und schreibt IV, 7, 4: Ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua, id est Filius et Spiritus Sanctus, Verbum et sapientia, quibus serviunt et subjecti sunt omnes angeli. Die bei solcher Zeichnung des Schaffens des Dreieinigen stets für den Sohn gebrauchte Bezeichnung als λόγος (verbum) weist auf ein Beherrschtsein auch des Irenäus von der philosophischen Ausdeutung des johanneischen Zeugnisses vom Sohne hin.[2]) Das

---

[1]) Vgl. Adv. haer. IV, praef. § 4: Homo est autem temperatio animae et carnis, qui secundum similitudinem Dei formatus et per manus ejus plasmatus et, hoc est, per Filium est Spiritum, quibus dixit: Faciamus homines, und c. 20, 1: Nec enim indigebat horum [Verbi Domini et Virtutis] Deus ad faciendum, quae ipse apud se praedefinierat fieri quasi ipse suas non habeat manus etc. cf. V, 1, 3; 5, 1; 28, 4. Da diese Bezeichnung des Sohnes und des heiligen Geistes deutlich auf die Zeit der Schöpfung, also auf deren präexistentes Verhältnis angewendet wird, so kann sie sich nicht auf das ökonomische, sondern nur auf das immanente Verhältnis beziehen, gegen Dorner, Christ. I, 473 a.

[2]) III, 19, 3: Hic igitur Filius Dei Dominus noster, existens Verbum dei et filius hominis, und IV, 7, 4: Haec enim Filius, qui est Verbum dei, ab initio praestruebat, non indigente Patre angelis, uti faceret conditionem et formaret, propter quem et conditio fiebat.

wird dadurch noch deutlicher, daß er das Wort als des Vaters progenies (IV, 7, 4) und dessen mensura (IV, 4, 2) bezeichnet; denn gerade diese letztere Bezeichnung (mensura = περιγραφή, Umschreibung) weist darauf hin, daß der Sohn dem Irenäus als die Weltidee erscheint, nach welcher alles vom Vater gemacht wird (IV, 4, 2).[1]) Entsprechend nennt Irenäus den heiligen Geist eine figuratio Patris (IV, 7, 4), stellt ihn darin also dem Sohne als offenbaren Gott ausgesprochenermaßen zur Seite, wie er ihn auch gleich diesem als Werkzeug und Hand des Vaters betrachtet (siehe oben!) Seine Beachtung des biblischen Zeugnisses bringt Irenäus dazu, ihn als das Werkzeug Gottes, und den Lebensgeist, der in Gottes Schöpfung waltet und diese trägt, ausdrücklich auseinanderzuhalten. Ἕτερόν ἐστι πνοὴ ζωῆς ἣ καὶ ψυχικὸν ἀπεργαζομένη τὸν ἄνθρωπον, καὶ ἕτερον πνεῦμα ζωοποιοῦν τὸ καὶ πνευματικὸν αὐτὸν ἀποτελοῦν (V, 12, 2). Aber wenn sich Irenäus auch durch die heilige Schrift genötigt sieht, dem heiligen Geist ein gleiches Verhältnis wie dem Sohne zu Gott dem Vater und in dem einen Gott beizumessen, so fühlt er sich doch nicht gedrungen, das Verhältnis näher zu durchdenken. Es wird ihm überhaupt schwer, demselben neben dem als νοῦς Gottes vorgestellten Sohne einen eigentümlichen Platz anzuweisen. Wie wir oben schon sahen, wählt Irenäus für den Geist zwar nicht ohne feines Verständnis nach dem Vorgang der alttestamentlichen Proverbien die Bezeichnung als Sapientia, aber er sieht sich außer stande, dieser als solcher neben dem νοῦς eine besondere Wirksamkeit zuzuweisen. Das zeigt sich deutlich III, 24, 2, wo er über die Ausgestaltung des Menschen durch Gott unter Anspielung auf Ps. 37, 6 sagt: quoniam, qui fecit et plasmavit et insufflationem vitae insufflavit in eis et per conditionem nutrit nos, Verbo suo conformans, et Sapientia compingens omnia, hic est, qui est solus verus Deus (vgl. IV, 7, 4 u. 20, 1). Die Unklarheit des Irenäus über das Verhältnis, in welches der heilige Geist zum Vater und zum Sohn zu stellen ist, während er ihn ewig beim Vater denkt (IV, 20, 3; V, 31, 2), wird auch daran kund,

[1]) Ἅπαντα μέτρῳ καὶ τάξει ὁ Θεὸς ποιεῖ καὶ οὐδὲν ἄμετρον παρ' αὐτῷ, ὅτι μηδὲν ἀναρίθμητον. Et bene, qui dixit, ipsum immensum Patrem in Filio immensuratum; mensuras enim Patris Filius, quoniam et capit eum (IV, 4, 2).

daß er zu schreiben vermag: Et unxit quidem Pater, unctus est vero Filius, in Spiritu, qui est unctio, quemadmodum per Jesajan ait sermo (Jes. XI, 1) . . . significans unguentem Patrem, et unctum Filium et unctionem, qui est Spiritus (III, 18, 3). Die Stellung des heiligen Geistes als sich bethätigende Weisheit Gottes neben dem als νοῦς gedachten Sohn, läßt Irenäus betreffs seines Wirkens auch nicht weiter kommen, als daß er ihn die Gottebenbildlichkeit des vom Sohn erlösten Menschen bewirken läßt, zumal er auch die Erlösung in Konformität mit der Logosvorstellung vor allem als ἀνακεφαλαίωσις, Regeneration des Menschengeschlechts durch den Eintritt des Logos in dieses als heiligender und regierender Faktor begreift (V, 1, 1).[1]) Für die Abgrenzung des Wirkens des heiligen Geistes auf ein solches als sapientia sind zwei Stellen beweisend, V, 1, 1: Suo igitur sanguine redimente nos Domino et dante animam suam pro nostra anima et carnem suam pro nostris carnibus et effundente Spiritum Patris in adunitionem et communionem Dei et hominis, ad homines dependente Deum per Spiritum, ad Deum autem rursus imponente hominem per suam incarationem, et firme et vere in adventu suo donante nobis in corruptelam, per communionem, quae est ad eum, perierunt omnes haereticorum doctrinae, und der Schluß des ganzen Buches (V, 36, 3): Etenim unus Filius, qui voluntatem Patris perficit, et unum genus humanum, in quo perficiuntur mysteria, quem concupiscunt angeli videre et non praevalent investigare Sapientiam Dei, per quam plasma ejus conformatum et concorporatum Filio perficitur: ut progenies ejus, primogenitus Verbum, descendat in facturam, hoc est in plasma et capia-

[1]) Hierfür ist recht beweisend die Stelle V, 19, 1, wo dem todbringenden Jungfrauen-Ungehorsam Evas der Jungfrauen-Gehorsam Marias als die Wagschale gleichhaltend gegenübergestellt wird: Et quemadmodum astrictum est morti genus humanum per Virginem salvator per Virginem: aequa lance disposita, virginalis inobedientia, per virginalem obedientiam. Nicht minder kennzeichnend ist die Stelle IV praef.: Solum autem verum et firmum magistrum sequens Verbum Dei Jesum Christum Dominum nostrum: qui propter immensam suam dilectionem factus est, quod sumus nos, uti nos perficeret esse, quod est ipse.

tur ab eo; et factura iterum capiat verbum et ascendat ad eum, supergrediens angelos et fiet secundum imaginem et similitudinem Dei. Wieviel geringer Irenäus sich die heilsökonomische Stellung des heiligen Geistes im Vergleich mit der Christi denkt, das erhellt überdem daraus, daß er das Gleichnis vom barmherzigen Samariter auf das Erlösungswerk anwendet, und während nach ihm Christus der ist, der dem Menschen ipse miseratus est, et ligavit vulnera ejus, dans duo denaria regalia, der heilige Geist nur die Stelle des Wirtes einnimmt, dem der Herr uns die unter die Mörder Gefallenen empfiehlt, ut nos Spiritum imaginem et inscriptionem Patris et Filii accipientes, fructicemus creditum nobis denarium, multiplicatum Domino annumerantes (III, 17, 3). Diese von Synergismus nicht freie Darstellung nötigt dazu, auch alle andern Benutzungen biblischer Aussagen über das Wirken des heiligen Geistes im engsten Zusammenhange mit der Irenäischen Grundanschauung aufzufassen. Denn nicht auf die Anerkennung der Gaben des heiligen Geistes kommt es für die rechte Auffassung seines Werkes an, sondern auf deren richtige und volle Wertung für die Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes.

Nur weil es mit des Irenäus Erkenntnis vom Wesen und Werk des heiligen Geistes so stand, konnte dessen im Grunde wenig selbständiger Schüler Hippolytus sogar im Kampfe mit dem Monarchianer Noetus dahin kommen, offen die Nichtpersönlichkeit des heiligen Geistes auszusprechen. Adv. Noetum I, 14 lesen wir: *Ἕνα θεὸν ἐρῶ πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίαν δὲ τρίτην τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος· πατὴρ μὲν γὰρ εἷς, πρόσωπα δὲ δύο, ὅτι καὶ ὁ υἱός, τὸ δὲ τρίτον τὸ ἅγιον πνεῦμα· Πατὴρ ἐντέλλεται, λόγος ἀποτελεῖ, υἱὸς δὲ δεικνῦται, δι' οὗ πατὴρ πιστεύεται. Οἰκονομίᾳ συμφωνίας συνάγεται εἰς ἕνα θεόν· εἷς γάρ ἔστιν θεός· ὁ γὰρ κελεύων πατήρ, ὁ δὲ ὑπακούων υἱός, τὸ δὲ συνέτιζον ἅγιον πνεῦμα.*[1]) Nur in heilsökonomischer Beziehung erkennt Hippolyt die Trinität an, wobei er dann auch den Sohn dem Vater subordiniert sein läßt. Dies kann er trotz seiner vollen Anerkennung der Normativität des Neuen Testaments[2])

---

[1]) In dem Urteil über den Sinn und die Bedeutung dieser Stelle hat A. Harnack (Dogmengesch. I[1], S. 451. A.) zweifellos recht.

[2]) Vgl. ctr. Noet. c. 14 fin.: *πίστε τοίνυν αἱ γράφαι περὶ τούτου κηρύσσουσι,* und: *ταῦτα μὲν οὖν σημαίνουσι αἱ γράφαι.*

und seines Haltens insonderheit an Matth. 28, 19, indem er, wie schon jene Stelle zeigt, zwischen *λόγος* und *υἱός* unterscheidet. Als Sohn bezeichnet er nämlich nur den Fleisch gewordenen Logos, und als solcher gehorcht dieser dem Vater (*ὁ δὲ ὑπακούων υἱός*). Als Logos an sich ist sein Verhältnis ein anderes; indem Hippolyt diesen mit der griechischen Zeitphilosophie ganz als die Vernunft Gottes betrachtet, sagt er doch ctr. Noet. c. 10 von Gott: *αὐτὸς δὲ μόνος ὢν πολὺς ἦν. Οὔτε γὰρ ἄλογος, οὔτε ἄσοφος οὔτε ἀδύνατος, οὔτε ἀδούλευτος ἦν. Πάντα δὲ ἦν ἐν αὐτῷ, αὐτοῦ δὲ ἦν τὰ πάντα. Ὅτι δ' ἐθέλησεν, καθὼς ἠθέλεσεν, ἔδειξε τὸν λόγον αὐτοῦ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐποίησεν. Ὅτε μὲν θέλει, ποιεῖ . . . ., πάντα γὰρ τὰ γενόμενα διὰ λόγου καὶ σοφίας τεχνάζεται, λόγῳ μὲν κτίζων, σοφίᾳ δὲ κοσμῶν.* Bei diesem Festhalten an der philosophischen Gottesvorstellung kann Hippolyt trotz alles Ausgehens von dem in Christo offenbar gewordenen Gott doch nur zu einer in sich zwiespältigen Lehre gelangen. Er muß, wie in der zuerst angeführten Stelle, den heiligen Geist als ein Drittes in der göttlichen Ökonomie anerkennen, kann ihn sich aber nur als von Gott ausgehende Gnade vorstellig machen und damit eine später noch sehr häufig betretene Bahn eröffnen. Darum ist ihm zwar der Vater *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων* und der Sohn noch *ὁ διὰ πάντων*, der heilige Geist aber nur *ἐν πᾶσιν*. Sein Auge ist nicht so, wie das Tertullians, auf das Walten und Wirken des Geistes in den Menschen gerichtet; daher dringt er in dessen Wesen nicht weiter ein.

Doch war eine dahingehende Richtung des christlichen Denkens, wie sie sich bereits bei Irenäus anbahnte, in der Christenheit jener Zeit, und zwar nicht im Abendlande allein, vorhanden. Davon legen Tertullian und auch Origenes Zeugnis ab.

Auch Tertullian handelt zwar selbst in seiner montanistischen Periode vom heiligen Geiste weit weniger ausführlich und weit seltener als von Christus. Er dringt aber dennoch in dessen Wesen etwas tiefer ein. Wohl geht auch Tertullian in seinem Apologetikus c. 21 bei seinen Erörterungen über den dreieinigen Gott den heidnischen Bestreitern des Christentums gegenüber nach Art der Apologeten von der Betrachtung des Sohnes als *λόγος*, Verbum illud primordiale, primogenitum virtute et ratione comitatum et spiritu fultum,

aus. Aber diese Betrachtungsweise dient ihm nur, um die Präexistenz vor seiner Erscheinung als Offenbarer Gottes in der Welt verständlich zu machen. Und noch in späterer Zeit knüpft er einmal, wie Irenäus, die Besprechung der Trinität an 1. Mos. 1, 26 f. an (adv. Prax. c. 12). Doch sein Blick geht auch da sofort über das eigentliche schöpferische Thun Gottes hinaus, und er bestimmt das Thun des heiligen Geistes in specifischer Weise. Auf die Frage: Cum quibus enim faciebat hominem et quibus faciebat similem? erfolgt die Antwort: Filio quidem, qui erit induturus hominem, Spiritu vero qui erat sanctificaturus hominem, quasi cum ministris et arbitris ex unitate trinitatis loquebatur. Schon hierin tritt der neue Gesichtspunkt hervor, aus dem Tertullian den heiligen Geist anzuschauen beginnt, wenn auch für ihn seine gesamte theologische Gedankenwelt noch dem Wesen und der Aufgabe der Anfangsperiode der Kirche entsprechend von dem Problem, das Verhältnis Gottes als Schöpfer zur Welt in ihrem gesamten Umfange in antignostischer und antidualistischer Weise zu bestimmen, beherrscht wird.

Ein Fortschritt für die Lehre vom heiligen Geist ist schon die Weise, in der er das biblische Axiom: Gott ist Geist, geltend macht, und zwar auch bei der Erörterung der Menschwerdung des Logos. Er erklärt apolog. c. 21: Iste igitur radius, ut retro semper praedicabatur, delapsus in virginem quandam et in utero ejus caro figuratus nascitur homo deo mixtus. Caro spiritu instructa nutritur, adolescit, affatur, docet, operatus et Christus est.[1]) Dazu ist zu vergleichen, was er in einer seiner drei Anführungen der Glaubensformel (de praescript. c. 13) bemerkt: Id Verbum, Filium ejus appellatum in

---

[1]) Die rhetorisch gefärbte Formel am Anfang des Buches de oratione: Dei spiritus et Dei sermo et Dei ratio sermo rationis et ratio sermonis et spiritus utriusque Jesus Christus Dominus noster nobis discipulis Novi Testamenti novam orationis formam determinavit, hätte von Harnack (Dogmengesch. I[1], S. 451 A.) nicht als Beweis dafür angeführt werden sollen, daß Tertullian den präexistenten Christus auch gelegentlich als Dei Spiritus bezeichnet habe. Christus soll dort in jeder Hinsicht auch seinem Wesen nach als volles Abbild Gottes für die Welt kenntlich gemacht werden, was ihn befähigt, uns richtig zu Gott dem Vater sprechen und beten zu lehren. An sein Verhältnis zum heiligen Geist ist dabei gar nicht gedacht. Zu apol. c. 21 vgl. noch adv. Hermog. c. 32.

nomine Dei varie visum a patriarchis, in prophetis semper auditum, postremo delatum ex Spiritu Patris Dei et virtute in virginem Mariam, carnem factum et in utero ejus et ex ea natum exisse Jesum Christum. Spiritus ist in diesen Stellen die Angabe des Wesens der deitas, auf Grund deren er apologet. c. 21 auch sagen kann: Nam et Deus spiritus, und vom Sohne: ita de spiritu spiritus et de Deo Deus, ut lumen in lumine accensum. Die Bedeutung dieser Verwertung des Wesens Gottes als Geist wird recht erkennbar, sobald man etwa die unklare Ausdrucksweise früherer Apologeten, wie des Aristides, damit vergleicht, welcher Christum als den bezeichnet, der durch den heiligen Geist geoffenbart worden ist, indem er vom Himmel herniederstieg und von einer hebräischen Jungfrau geboren wurde.[1]) Nur infolge jener Grundanschauung von Gottes Wesen kann Tertullian offenbar auch sagen: Nam et ipse ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis Pater et Filius et Spiritus Sanctus, wozu die alsbald folgende Erklärung hinzuzunehmen ist: Sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem; non ecclesia numerus episcoporum. Domini enim, non famuli est jus et arbitrium, Dei ipsius, non sacerdotis (de pudicit. c. 21 fin.). Der in den Worten spiritus, in quo est Trinitas, liegenden Vorstellung dient es zur Erläuterung, daß es adv. Praxeam c. 26 heißt: Nam et spiritus substantia est sermonis et sermo operatio spiritus et duo unum sunt, und: Et ideo Spiritus Dei Deus et Sermo Dei Deus, quia ex Deo non tamen ipse, ex quo est. Das hierin nur erst angedeutete Verhältnis wird noch näher erläutert, wenn es dort auch heißt: Quod si Deus Dei tanquam substantiva res non erit ipse Deus sed hactenus Deus, quia ex ipsius Dei substantia, qua et substantia res est et ut portio aliqua totius. Hier tritt des Kirchenvaters Anschauung

---

[1]) So nach dem Armenischen. Im Griechischen heißt es c. 2, 6: *Ὁμολογεῖται ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀπ' οὐρανοῦ καταβὰς, διὰ τὴν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐκ παρθένου ἁγίας γεννηθεὶς ἀσπόρως καὶ ἀφθόρως σάρκα ἀνέλαβε καὶ ἀνεφάνη ἀνθρώποις.* Vgl. ed. Hennicke, Text u. Unt. IV, 3, S. 9. Tert. fügt auch zuerst bei Erwähnung der Jungfrauengeburt statt älterer Zusätze (Ignat. ad Smyrn. c. 1: *κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν γεγενν.*) Dei spiritu zu natus ex virgine nach der Schrift hinzu (adv. Marc. V, 17; vgl. Hippol. Philosoph. IX, 30).

von dem gleichen immanenten Wesen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes deutlich hervor, wie sehr er auch mit dem Ausdruck ringt. Von dieser Anschauung aus bezeichnet Tertullian den heiligen Geist mit dem Sohne als consortes substantiae patris, unter der ausdrücklichen Erklärung, daß Gott dabei nur divisionem et dispersionem pati videatur in Filio et in Spiritu Sancto secundum et tertium sortitis locum . . quas non patitur in tot angelorum numero (adv. Prax. c. 3). Darin ist ausgesprochen, daß Tertullian im Sohne und im heiligen Geiste selbständige Personen erkennt, wie er denn auch c. 11 mit Beziehung auf Ps. 110, 1 bemerkt: Animadverte etiam Spiritum loquentem ex tertia persona de Patre et Filio, und am Schluß des Kapitels hinzufügt: Est enim ipse, qui pronuntiat, Spiritus et Pater, ad quem pronuntiat, et Filius, de quo pronuntiat. Sic et caetera, quae nunc ad patrem de filio vel ad filium, nunc ad filium de patre vel ad patrem, nunc ad Spiritum pronuntiantur, unam quamque personam in sua proprietate constituunt. Ganz mit Unrecht behauptet Harnack, derartige Ausführungen seien bei Tertullian nur Folge der biblischen Exegese und ohne selbständiges Interesse.[1]) Denn gerade bei diesem Kirchenvater beginnt auf Grund der christlichen Erfahrung die Erkenntnis von der inneren Notwendigkeit des heiligen Geistes für das Wesen des dreieinigen Gottes hindurchzubrechen. In seiner Reproduktion des Taufsymbols (adv. Praxeam c. 2) bezeichnet er den durch den Sohn vom Vater gesandten heiligen Geist als Paracletum, sanctificatorem fidei eorum, qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum sanctum, womit er weit über das Verständnis des eigentümlichen Wesens seiner Zeit hinausgeht.[2]) Auch wo er die Eigentümlichkeit der dritten Person in der Trinität zu bestimmen versucht, geschieht dies von der Erkenntnis seines Wesens aus seinem heilsökonomischen Wirken heraus. Wir lesen adv. Praxeam c. 30: Hic interim acceptum a Patre munus effudit, Spiritum sanctum, tertium nomen divinitatis et tertium gradum majestatis unius praedicatorem monarchiae sed et οἰκονομίας interpretatorem . . . et deductorem omnis veritatis, quae est in Patre et Filio et Spiritu Sancto secundum Christianum sacramentum. Auch

---

[1]) A. a. O. S. 430. A.

[2]) Vgl. die oben S. 22 aus adv. Prax. c. 12 angeführte Stelle.

wenn er de praescript. c. 13 den heiligen Geist einmal nur als vicariam vim Christi anführt, bezeichnet er ihn doch als qui credentes agat, nach Röm. 8, 14. Und ähnlich bemerkt er c. 22 nach Anführung von Joh. 16, 13: Ostendit illos nihil ignorasse, quos omnem veritatem consecuturos per Spiritum veritatis promiserat. Et utique implevit repromissum probantibus Actis Apostolorum descensum Spiritus Sancti. Quam scripturam, qui non recipiunt, nec Spiritus Sancti esse possunt, qui nec dum Spiritum sanctum possunt agnoscere discentibus missum sed nec ecclesiam se dicunt defendere, qui quando et quibus incunabilis institutum est hoc corpus probare non habent. In derartigen Äußerungen eröffnet sich der Blick in die Brunnenstube der Erkenntnis des Nordafrikaners von der Trinität. Daran, daß der heilige Geist die Kinder Gottes treibt (credentes agat), hängt sein Interesse für die dritte Person in der Trinität. Auf dem Wege der Einsicht in die heilsökonomische Besonderheit desselben hat sich ihm das Verständnis für dessen selbständige Persönlichkeit in der Trinität erschlossen. Nicht der Versuch eines spekulativen Ausgleichs zwischen der von ihm auch im Kampf mit den Monarchianern festgehaltenen Monarchie Gottes und, wie er sich öfters ausdrückt, der Ökonomie des göttlichen Wesens [1]) treibt ihn zu seinen Aufstellungen; es ist nur die Erfahrung von der in der heiligen Schrift bekundeten Gottesoffenbarung, welche ihn bei seinen Äußerungen leitet und zu denselben führt. Non enim, heißt es adv. Praxeam c. 13, qui et tempora et causas scripturarum per Dei gratiam inspicimus, maxime Paracleti, non hominum discipuli, duos quidem definimus Patrem et Filium et jam tres cum Spiritu sancto secundum rationem oeconomiae, quae facit numerum. . . . Nemo enim alius praeter unus Deus et unus Dominus praedicabatur et futurum erat, ut ipse Pater descendisse videretur, quia unus Deus et unus Dominus legebatur et tota oeconomia ejus obumbraretur, quae in materiam fidei prospecta atque dispensata est. At ubi venit Christus et cognitus est a nobis, quod ipse sit, qui numerum retro fecerat, factus secundus a Patre et cum Spiritu tertius et jam Pater per

---

[1]) Vgl. außer sonst schon angeführten Stellen besonders noch adv. Prax. c. 2 u. c. 31.

ipsum plenius manifestatus, redactum est jam nomen Dei et Domini unionem. Weil Tertullian die Trinität fast ausschließlich von deren in der heiligen Schrift bekundeten heilsökonomischen Bekundung aus zu erkennen unternimmt, welche nach adv. Praxeam c. 31 in der Absicht seitens Gottes erfolgte, ut nove unus crederetur per Filium et Spiritum, ut coram jam Deus in suis propriis nominibus et personis cognosceretur, qui et retro per Filium et Spiritum praedicatus non intelligebatur, so kann er auch auf Grund von 1. Kor. 16, 28 die Trinität als wieder völlig in die monarchia zurückgehend bezeichnen, indem er sagt: Videmus igitur non obesse monarchiae Filium, etsi hodie apud Filium est, quia et in suo statu est apud Filium et cum suo statu restituetur Patri a Filio.[1]) Demzufolge gereicht es ihm auch nicht zum Vorwurf, daß er das immanente Verhältnis stets nur als den Hintergrund der Selbstoffenbarung des Dreieinigen behufs der Erlösung der Welt hindurchschimmern läßt. Gerade indem er das that, hat er zuerst den Standort bestimmt bezeichnet, von dem aus die Eigentümlichkeit des heiligen Geistes als Gott und trinitarische Person sich wirklich erfassen läßt.[2])

---

[1]) Für dieses Ausgehen Tertullians vom praktisch-lebendigen Erfahrungschristentum aus zeugt das ganze 25. Kapitel der Schrift adv. Praxeam besonders die Worte: Ita connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres effecit cohaerentes, alterum ex altero, qui tres unum sint, non unus, quomodo dictum est: Ego et pater unum sumus ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem.

[2]) Mit Tertullian geht im ganzen Novatian in seiner Schrift de trinitate. Aber er hat nicht so innerlich und lebendig die in der Heilsökonomie liegende Notwendigkeit der Selbständigkeit der drei Hypostasen erkannt und verfällt deshalb bei seiner Bekämpfung des Patripassianismus in die Subordinationstheorie zurück. Da ihm sogar in den Sohn nur eine vis divinitatis emissa übergegangen zu sein scheint (c. 31), so kann ihm der heilige Geist um so weniger als eine wahre Hypostase erscheinen. Novatian vermag dessen Besonderheit gar nicht zu fassen, indem er zwischen dem Geist als dem Wesen Gottes und der Person des heiligen Geistes nicht unterscheidet, und weil er in Christo cum tota sua redundantia cumulate distributus et missus wohnen läßt, so daß ex illo donorum atque operum venae ducerentur, Spiritu sancto in Christi affluentis habitante. Nur ein Ausfluß des Geistes, der über Christus in der Taufe kam, ist der Geist, welcher die Apostel leitete und in allen die Wiedergeburt zu neuem Leben bewirkt, und durch den Samen, welchen er in uns pflanzt, unsere Leiber zur Auferstehung befähigt (c. 29. 30).

4. Die beiden in der Christenheit nebeneinander hergehenden Richtungen faßte Origenes, dieser Knotenpunkt der altkatholischen und der alexandrinisch-morgenländischen Kirche, in seiner Auffassung zusammen. Es entsprach das seinem Bildungsgange. Denn wenn dieselbe sich auch historisch nicht genau abgrenzen läßt, so ist doch seiner philosophischen Zeit eine Periode eines rein populären, christlichen Denkens vorangegangen, in der er sich, wie er das auch von seinem Vater berichtet, viel mit der Schrift beschäftigte. Was ihn anders werden ließ, ist nicht festgestellt; des Clemens Einfluß, den er erfuhr (Eus. h. e. VI, 6. 14 s.), ist es nicht unmittelbar gewesen. Bei allem Ernst seines Christentums war in ihm von früh an die Neigung, das Erkenntnismäßige am Christentum den praktischen Seiten desselben überzuordnen. Sie mußte ihn bei gelegentlichem Bekanntwerden mit der Philosophie (Eus. h. e. VI, 19) dazu führen, auch hinsichtlich des Evangeliums die *γνῶσις* über die *πίστις* zu stellen und sich alle Geheimnisse des Christentums mit den Mitteln seiner philosophischen Erkenntnis zurechtzulegen. Doch wirkte bei ihm seine große Bekanntschaft mit dem christlichen Gemeinglauben seiner Zeit genugsam nach, um ihn zu bewegen, alle Momente des letzteren auch bei seinem Streben nach systematischer Durchdringung der christlichen Erkenntnis im Glauben festzuhalten. Aber sobald er dieselbe von seinen dogmatischen Grundanschauungen aus zu erörtern beginnt, bricht eine völlig divergente Anschauung hervor.

Betreffs der Lehre vom heiligen Geiste tritt dies Doppelgesicht seiner Theologie sofort im Prolog seiner Schrift de principiis hervor (lib. I, praef. § 4—10). Origenes reproduziert dort die regula fidei, und doch finden sich dabei folgende Sätze hintereinander: Tum deinde honore ac dignitate Patri ac Filio sociatum tradiderunt Spiritum sanctum. In hoc non jam manifeste discernitur, utrum natus an innatus vel Filius etiam Dei ipse habendus sit necne. Sed inquirenda jam ista pro viribus sunt de sacra scriptura et sagaci perquisitione investiganda. Sane quod iste Spiritus unumquemque sanctorum vel prophetarum vel apostolorum inspiratione et non alius Spiritus in veteribus alius in his, qui in adventu Christi inspirati sunt, fuerit, manifestissime in ecclesiis praedicatur (§ 4). In ihnen wird, was mit der einen Hand gegeben ist, sofort mit der andern genommen.

Origenes spricht einerseits, wie es die Reproduktion der regula fidei seitens eines Lehrers der allgemeinen Kirche von selber mit sich bringt, die Glaubenserkenntnis der Christenheit seiner Zeit vom heiligen Geiste aus und beginnt demgemäß mit der Anerkennung des Schriftzeugnisses von der dem heiligen Geiste zukommenden gleichen Stellung mit dem Vater und mit dem Sohne. Andrerseits bringt er aber auch sofort danach sein eigenes Verständnis vom Wesen des heiligen Geistes zum Ausdruck und kommt dabei über eine Aussage von ihm als der im Alten und im Neuen Testament gleichen inspirierenden Gotteskraft nicht hinaus. Der gläubige Kirchenmann in Origenes fühlt sich getrieben, das vom heiligen Geiste in der Schrift Bezeugte und, wie er weiß, von den treuen Gliedern der Kirche im Glauben Erfaßte auch seinerseits zu bekennen. Aber der christliche Philosoph und Theosoph in ihm gelangt zu einer völlig heterogenen Wendung bei der Explikation der Glaubensaussage.

Wiederholt spricht Origenes die kirchliche Erkenntnis vom heiligen Geiste aus. Er ist auch bemüht, wider Häretiker die Gleichheit des heiligen Geistes seinem Wesen nach mit dem Vater und mit dem Sohne zu vertreten. Ganz biblisch und kirchlich lautet, was Origenes Com. in ep. ad Romanos, tom. VIII, § 5 ausführt: Sunt enim nonnulli, qui annunciant quidem et praedicant de Patre, Filio et Spiritu sancto sed non sincere seu integre, ut sunt omnes haeretici, qui Patrem quidem et Filium et Spiritum sanctum annuntiant sed non bene neque fideliter annuntiant. Aut enim male separant Filium a Patre, ut alterius naturae Patrem alterius Filium dicunt aut male confundunt, ut vel ex tribus compositum Deum vel trinae tantummodo appellationis in eo esse vocabulum putent. Qui autem bene annuntiat bona, proprietates quidem Patri et Filio et Spiritu Sancto suas cuique dabit, nihil autem diversitatis esse confitebitur in substantia vel natura. Origenes sieht sich nämlich in zwiefachem Interesse innerlich gedrungen, an dem Bekenntnis zur integra trinitas festzuhalten,[1]) wie aus seiner, übrigens wie er selbst fühlt, nicht genug=

[1]) Vgl. de princ. I, 3. 8: Rectum tamen videtur inquirere quid causae sit, quod qui regenerantur per Deum in salutem opus habet et Patre et Filio et Spiritu sancto, non percepturus salutem nisi sit integra Trinitas, nec possibile sit participem fieri Patris et Filii sine Spiritu sancto.

samen[1]) Erörterung de Spiritu sancto im ersten Buche de principiis erhellt. Einmal hat der Christ, wie er vor allem betont, die Erkenntnis von der Gnadenoffenbarung des Vaters im Sohne durch den die Schrift inspirierenden heiligen Geist nötig (a. a. O. § 1—4). Sodann aber kennt Origenes, wie Tertullian, aus eigener Erfahrung das Werk des heiligen Geistes in den vernünftigen (rationalibus) Kreaturen Gottes, qui jam se ad meliora convertunt, et per vias Christi Jesu incedunt, id est, qui sunt in bonis actibus et in Deo permanent (de princ. I, 3. 5).[2]) Gerade aus dieser Erfahrung von der sanctificatio durch den heiligen Geist[3]) heraus ist Origenes auch darüber sich völlig klar, *ἕτερον εἶναι τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα κἂν ἐν ἡμῖν ᾖ παρὰ τὸ πνεῦμα ἑκάστῳ ἀνθρώπῳ τὸ ἐν αὐτῷ* (in Matth. XIII, p. 571). Nichts ist demnach irriger, als mit Harnack zu behaupten, es sei kein religiöses Interesse, das Origenes zu jener Anerkennung der integra trinitas und zu seinem mit dem allgemeinen Christenglauben einmütigen Bekenntnis zum heiligen Geist als dem Vater und dem Sohne ebenbürtigen Quell der den Gläubigen zu teil werdenden Gnade (de princ. I, 3. 8) geführt habe. Viel begründeter dürfte die Behauptung erscheinen, ein lediglich intellektuelles Interesse habe ihn zu den davon abweichenden Aufstellungen geführt, wenngleich auch dies, wie sich zeigen wird, nur mit bedeutenden Einschränkungen gesagt werden darf.

Sobald Origenes nun aber daranzugehen genötigt ist, die gleiche Stellung des heiligen Geistes mit dem Vater und dem Sohne zu besprechen, ist er nicht imstande, sie festzuhalten. Zwar

---

[1]) Vgl. den Anfang des c. III, wo es heißt: Consequens igitur est nunc, ut de Spiritu sancto quam possumus breviter requiramus.

[2]) Vgl. § 8: Propter hoc consequenter adest etiam gratia Spiritus sancti, ut ea, quae substantialiter sancta non sunt, participatione ipsius sancta efficiantur. Cum ergo primo ut sint, habeant ex Deo Patre: secundo ut rationabilia sunt, habeant ex verbo: tertio ut sint sancta, habeant ex Spiritu sancto, rursum Christi secundum hoc quod justitia Dei est, capacia efficiuntur ea, quae jam sanctificata ante fuerint per Spiritum sanctum et qui in hunc gradum proficere meruerint per sanctificationem Spiritus sancti, consequentur nihilominus donum sapientiae secundum virtutem . . . Spiritus Dei.

[3]) Vgl. Hom. in Num. tom. XI: Puto ergo, quod sanctus Spiritus ita sanctus sit, ut non sit sanctificatus. Non enim ei extrinsecus et aliunde sit sanctificatio, quae antea non fuerat, sed semper fuit sanctus nec initium sanctitus ejus accepit.

heißt es im Kommentar zum Römerbrief lib. VII, § 13: Si ergo Filius Deus super omnia dicitur et Spiritus sanctus continere omnia memoratur, Deus autem Pater est „ex quo omnia“, evidenter ostenditur naturam Trinitatis et substantiam unam esse, quae est super omnia. Aber das darin ausgesprochene Zugeständnis des gleichen Wesens (der gleichen Substanz) von Vater, Sohn und heiligem Geist ist nicht zu hoch anzuschlagen, da Origenes anderwärts vom heiligen Geiste sagt, daß er vom Sohne ebenso und noch mehr vom Vater überragt werde, als er das (alles) Übrige überrage (*ὑπερβαλλούσῃ ὑπερέχουσιν*. Com. in Joan. tom. XIII, § 4). Selbst da, wo er in der Absicht, über die sabellianische Aussage von der Ökonomie des einen Gottes hinauszugehen, schreibt (Com. in Rom. l. VI, § 7): Ipse enim Spiritus est in lege, ipse in Evangelio, ipse semper cum Patre et Filio est et semper est et erat et erit sicut Pater et Filius. Non ergo ipse novus est sed credentes innovat, kommt doch nur die Vorstellung zum Ausdruck, daß der heilige Geist eine ewig in Gott vorhandene, im Gesetz und im Evangelium gleichmäßig wirksame Gotteskraft sei. Daß er sich überhaupt den heiligen Geist nicht anders vorzustellen vermöge, sagt er selber in Com. in Joann. tom. II; § 6: *Οἶμαι δὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα τὴν, ἵν' οὕτως εἴπω, ὕλην τῶν ἀπὸ θεοῦ χαρισμάτων παρέχει τοῖς δι' αὐτὸ καὶ τὴν μετοχίαν αὐτοῦ χρηματίζουσιν ἁγίοις τῆς εἰρημένης ὕλης τῶν χαρισμάτων ἐνεργουμένης μὲν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, διακονουμένης δὲ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑφεστώσης δὲ κατὰ τὸ ἅγιον πνεῦμα* unter Berufung auf 1. Kor. 12, 4—6. Unverkennbar wird der heilige Geist in diesen Worten als eine vom Vater ausgehende, stoffartige, der *ὕλη* vergleichbare Kraft gezeichnet.[1])

Auch die oben bereits angeführte Stelle de principiis I, 3, 5 s., in der Origenes das Wirksamkeitsgebiet des heiligen Geistes als *ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους* sich erstreckend (operationem vero Spiritus sancti nequaquam prorsus incidere) bezeichnet,

---

[1]) Kahnis (Lehre vom heiligen Geist, S. 341 ff.) bestritt das, aber nur, weil er verkannte, daß Origenes bei seinen Ausführungen zwischen dem Geistsein Gottes und dem besonderen hypostatischen Sein des heiligen Geistes nicht streng unterschied, und infolge davon auch vom Geiste des Vaters und des Sohnes so spricht, als wäre die Person des heiligen Geistes auch begrifflich mit diesen ganz und gar nicht auseinanderzuhalten.

enthält, wenn sie auch nach einer Seite hin eine tiefe Erkenntnis des Wesens des Christentums bekundet, dennoch eine Beschränkung, die ihn dem Vater und dem Sohne in bezeichnendster Weise subordiniert. In ihr ist nämlich nicht sowohl von dem heilsökonomischen Wirken als von dem Umkreis der ihm zugänglichen Wirksamkeitssphäre die Rede. Diese soll allein in den geheiligten vernünftigen Kreaturen bestehen, während doch dem Vater wie dem Sohne nach dem weiter Folgenden auch ein Wirken auf die Heiligen und die Sünder beigelegt wird, also ihnen ohne alle ökonomische Begrenzung ein umfassenderes Wirkungsgebiet zugeschrieben wird. Dazu lassen die Worte des Origenes auch dort erkennen, daß er sich den heiligen Geist nicht als Person, sondern nur als belebende und heiligende Kraft und Gabe vorstellt. Dies geht noch deutlicher aus Sätzen wie diese: Ita arbitror etiam de Spiritu sancto, in quo omnis est natura donorum (de princ. II, 7, 3), und: Diversis ergo modis potest haberi Spiritus (Com. in ep. ad Rom. l. VI, § 13) hervor. Bei letzterem wird dazu als auf Belege auf die Art, wie Gottes Geist den Saul ergriff, und die Mitteilung des heiligen Geistes an die Apostel ohne weiteres verwiesen. Es ist auch nicht bloß eine rhetorische Phrase, wenn Origenes einmal (hom. in Luc. XXII, p. 958) Christum den heiligen Geist als vicarium suum bezeichnen läßt; ihm ist in der That der heilige Geist nur der Inbegriff der durch Christum uns vermittelten geistlichen Gaben. Das lehrt aufs überzeugendste die Fortsetzung der zuletzt aus dem Kommentar zum Römerbrief beigebrachten Stelle (VI, § 13, p. 392). Da wird gesagt, wer die von Christo gebrachte Weisheit, Gerechtigkeit oder seinen Frieden in sich habe, der habe darin den Geist Christi. Und wiederum wird an einer Stelle, wo es zuerst heißt: ita et spiritus multi quidem sunt sed unus est, qui vere ex ipso Deo procedit, von ihm weiter gesagt: et caeteris omnibus vocabuli ac sanctificationis suae gratiam donat (ibid. VII, 1), oder indem Origenes den heiligen Geist von den geistlichen Menschen unterscheiden will, sagt er: Et sicut multo differt a ministerialibus spiritibus Spiritus sanctus, cujus primitias Paulus cum suis similibus habere se dicit (ibid. § 3). Als eine Folgerung daraus, daß ihm der heilige Geist nur als *ὕλη τῶν χαρισμάτων* (in Joan. II, § 6) vorstellbar ist, ergab sich ihm, daß der Vater und der

Sohn größer denn der heilige Geist sich darstellten, wie er denn Com. in Joann. tom. II, § 6 auch schreibt: *Ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα καὶ ἀγέννητον μηδὲν ἕτερον τοῦ Πατρὸς εἶναι πιστεύοντες, ὡς εὐσεθέστερον καὶ ἀληθὲς προσιέμεθα τὸ πάντων διὰ τοῦ Λόγον γενόμενον τὸ ἅγιον πνεῦμα πάντων εἶναι τιμιώτερον καὶ τάξει πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ Πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγεννημένον*, und daß er den heiligen Geist, als das erhabenste durch Christus gewordene geistige Wesen geradezu als geringer als den Sohn bezeichnen mußte in dem Satze (ibid.): *ἀνάγκαιον παραδέξασθαι, ὅτι τὸ ἅγιον Πνεῦμα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο πρεσβυτέρου παρ᾽ αὐτὸ τοῦ Λόγου τυγχάνοντος.* Wenn nun Origenes selber auch den heiligen Geist nicht als *κτίσμα* bezeichnet und vielmehr ausdrücklich anerkennt, daß solches in der heiligen Schrift nicht geschehe, so spricht er doch auch vom Hervorgehen des heiligen Geistes aus dem Vater nicht im Sinne von Joh. 16, 26, sondern er versteht das nur von der Verursachung desselben durch Gott, wie das am schlagendsten durch die sofort folgende Vergleichung der Aussage über den heiligen Geist mit der Aussage Hebr. 1, 14 erhellt. Der heilige Geist ist für Origenes eine von Gott emanationsartig ausströmende Kraft. Darum kann er sich auch Hom. in Num. XII, § 1, so ausdrücken: Est ergo haec trium distinctio personarum ex Patre et Filio et Spiritu sancto, quae ad pluralem puteorum numerum revocatur. Sed horum puteorum unus est fons. Una enim substantia est et natura Trinitatis.[1])

Zu einer derartigen Umdeutung der von ihm selber betonten Anschauung der Kirche vom heiligen Geiste als einer der *τρεῖς ὑποστάσεις* (de orat., c. 15 und in Joann. tom. I, § 23) in Gott mußte des Origenes Theologie gelangen infolge ihrer spekulativ-philosophischen Grundlage. Als der feinste theologische Rechenkünstler der vornikänischen Zeit brachte er in seinem theologischen System sozusagen nur zur feinsten Ausgestaltung, was von den theologischen Apologeten griechischer Zunge aufs mannigfachste versucht war. Weil er sich von seiner

---

[1]) Von dieser Anschauung aus könnte Origenes de princ. I, 3. 7 noch sagen, wie Rufin übersetzt: nihil in trinitate majus minusve dicendum est, cum unius divinitatis fons verbo ac ratione sua teneat universa, und der biblischen Gleichstellung sich auf solche Weise wieder nähern.

Neigung für spekulative Erkenntnis verleitet die Fragestellung von der hellenischen Philosophie geben ließ, suchte er das Wesen des in Christo offenbar gewordenen Gottes des Heils allein von der Voraussetzung der Antithese von Gott und Welt und darum auch die Erlösung nur einseitig nach dem Schema einer Rekreation oder Palingenesie der Welt zu erfassen, anstatt sich von der selbsterlebten Thatsache der Wiedergeburt des Mikrokosmus im Menschen an der Hand der Schrift zur Erkenntnis der Herrlichkeit des als *σωτήρ* der Welt kundgewordenen Gottes zu erheben. So kam er dazu, das innertrinitarische Verhältnis von Vater, Sohn und heiligem Geist zu der Entstehung der Welt aus Gott in allernächste Beziehung zu setzen. Weil sein Streben nach christlicher Erkenntnis des Welträtsels ihn so in die falschen Bahnen heidnischer Philosophie einzugehen bewog, geriet er dabei aber in eine mit seinem Christenglauben völlig heterogene Fährte. Infolge jener dem Christentum fremden Fragestellung mußte er nämlich unabwendbar zu einer Auffassung Gottes und der Trinität gelangen, die ihm im Sohne nur den personifizierten Gottesgedanken der Welt, gleichsam deren ersten Entwurf, ihr von Gott erzeugtes Urbild sehen ließ. Und wenn er in frommer Scheu auch noch nicht so folgerichtig wie sein Schüler Gregorius Thaumaturgus den Sohn als *κτίσμα* bezeichnete, so bleibt dieser ihm doch ein Mittelding zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem.[1]) Da nun der Sohn als das sich selbst auswirkende Urbild der Welt, das alle Ideen für die Gesamtheit des Erschaffenen in sich beschließt, sich auch ein Reich von intelligenten Wesen schafft und diesen göttliches Sein und Leben vermittelt, so sind diese (Engel und Seelen) auch gewissermaßen eines Wesens mit ihm. Der Sündenfall in der Menschen- und Geisterwelt veranlaßte infolgedessen den Logos nur dazu, durch seine Menschwerdung ein omnium creaturarum et dei medium i. e. mediator (de princip. II, 6) zu werden. Sobald nun aber eine solche Vermittlung göttlichen Wesens die in ihrer Eigentümlichkeit

---

[1]) Ctr. Cels. III, § 35: *Τεθήπαμεν τὸν Ἰησοῦν, τὸν νοῦν ἡμῶν μεταθέντα ἀπὸ πάντος αἰσθητοῦ ὡς οὐ μόνον φθαρτοῦ ἀλλὰ καὶ φθαρησαμένου καὶ ἀνάγοντα ἐπὶ τὴν μετὰ ὀρθοῦ βίου πρὸς τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν τιμὴν μετ᾽ εὐχῶν, ἃς προσάγομεν αὐτῷ· ὡς διὰ μεταξὺ ὄντος τῆς τοῦ ἀγενήτου καὶ τῆς τῶν γεννητῶν πάντων φύσεως κτλ.*

begründete und durch die Menschwerdung in Vollzug gesetzte Aufgabe der zweiten Person in der Trinität ist, fällt jeder konstruktive Anlaß zu einer spekulativen Setzung einer dritten Hypostase weg, und der heilige Geist erscheint nur als das den Erlösten Jesu Christi, des menschgewordenen Logos, mitgeteilte göttliche und geistliche Leben. Infolge jener einseitigen Auffassung der Erlösung als Rekreation durch den Akt der Menschwerdung erscheint es auch als der höchste Zweck dieser, das Sinnliche zu dem idealen Standpunkt der Vergottung zu erheben und das Leben demgemäß zu gestalten.[1]) Deren stufenartige Ausgestaltung, muß sich, sofern sie nicht bei den zur Gnosis minder Fähigen in anderer Weise, wie namentlich durch Christi stellvertretenden Tod, erstrebt werden muß, dann notwendig auf dem Wege der Erkenntnis vollziehen, mittelst deren Wille und Gesinnung sich zu Gott erheben. Bei Annahme solchen Heilsweges kann man wohl eine Erhebung des Geistes und des Gemütes zum *πνεῦμα Χριστοῦ* statuieren, aber für ein Wirken des heiligen Geistes bleibt bis auf Bewirkung einiger außerordentlicher Erscheinungen kein Raum. Eine Lehre vom heiligen Geiste stellt sich nach dieser Seite als kein Erfordernis dar.

So tritt bei dem vollendetsten Vertreter der apologetischen Theologie der antenikänischen Zeit die hemmende Rückwirkung des Gedankenganges, auf den man sich durch den wissenschaftlichen Kampf wider den Dualismus der zeitgenössischen Philosophie und wider den Hylozoismus der häretischen Gnosis hingewiesen glaubte, aufs schärfste hervor. Denn trotz der Origenes nicht minder als dem Tertullian eigenen Erkenntnis von dem, was die heilige Schrift vom heiligen Geiste bezeugt und von dessen integrierender Bedeutung für eine der Schrift entsprechende Erkenntnis des in Christo offenbar gewordenen Gottes gelangt ersterer nicht dazu, in das Verständnis der Dreieinigkeit und der dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiste eignenden eigentümlichen opera ad extra wissenschaftlich einzudringen. Das wissenschaftliche Substrat seiner Theologie wird ihm zur Schranke für die rechte Glaubenserkenntnis.

---

[1]) Ctr. Cels. VI, § 68 lesen wir: *Καὶ σωματικῶς γε λαλούμενος καὶ ὡς σὰρξ ἀπαγγελλόμενος ἐφ᾽ ἑαυτὸν καλεῖ τοὺς ὄντας σάρκα, ἵν᾽ αὐτοῖς ποιήσῃ πρῶτον μορφωθῆναι κατὰ τὸν λόγον αὐτοῦ τὸν γενόμενον σάρκα, καὶ μετὰ τοῦτο αὐτοὺς ἀναβιβάσῃ ἐπὶ τὸ ἰδεῖν, ὅπερ ἦν, πρὶν γένηται σάρξ.*

5. Bei dieser Sachlage kann es nicht befremden, daß es auch in der Theologie der nächsten nachorigenistischen Zeit und, wie Basilius d. Gr. dies bezeugt,[1] sogar in den ersten dreißig Jahren des arianischen Streites über den heiligen Geist ganz still blieb. Über ihn hören wir selbst bei des Origenes ansehnlichstem Schüler nichts. Dionysius von Alexandrien erkennt so wenig, daß der heilige Geist mehr als eine Gabe und Kraft Gottes ist und, weil er nicht auf emanatistischem Wege, wobei es des Origenes Konstruktion zufolge im letzten Grunde verbleibt, aus dem Vater hervorgeht, darum auch diesem gegenüber selbständig ist, daß er in an Monarchianismus und Arianismus streifender Weise schreiben kann: *οὕτω μὲν ἡμεῖς εἰς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα.*[2] Die Logoslehre des Origenes teilten nun auch Lukian von Antiochia und seine Schule in Syrien, wiewohl sie im übrigen das geistige Erbe des dynamischen Monarchianismus des Paulus von Samosata antraten. Bei diesem waren nun aber *λόγος* und *πνεῦμα ἅγιον* oder *σοφία* völlig identisch, und konnte er daher den heiligen Geist nur als göttliche, unpersönliche Kraft, nur als etwas ansehen, was in Gott war *ὡς λόγος ἐν ἀνθρώπῳ*, wie er das vom Sohne sagt. In seiner Theologie und Christologie wird darum auch des heiligen Geistes allein erwähnt behufs Erklärung der *συνάφεια*, in welcher der Logos und Jesus stehen, indem gesagt wird: *τῷ ἁγίῳ πνεύματι χρισθείς προσηγορεύθη Χριστός — ὁ ἐκ Δαβὶδ χρισθεὶς οὐκ ἀλλότριός [ἐστι] τῆς σοφίας* (Routh, relig. sacr. III, p. 328 u. II, p. 472). Indem nun jene Lukianisten in Syrien das platonische Substrat der Gotteslehre des Origenes damit verwebten, wurden sie zwar genötigt, den heiligen Geist gesondert in Betracht zu ziehen, ihn auch aus den geschaffenen Kräften auszusondern und ihm ein selbständiges Sein (*οὐσία, ὑπόστασις*) zuzuweisen, konnten aber um so weniger darüber hinauskommen, ihn als *κτίσμα πάλιν κτίσματος διὰ τὸ διὰ τοῦ υἱοῦ γεγεννῆσθαι* (Joh. 1, 3) zu bezeichnen (vgl. Epi-

---

[1] Basilius schreibt ep. 125: *ὁ δὲ περὶ τοῦ πνεύματος λόγος ἐν παραδρομῇ κεῖται, οὐδεμίας ἐξεργασίας ἀξιωθείς, διὰ τὸ μηδέπω τότε κεκινῆσθαι τὸ ζήτημα*, indem er von der Zeit des Nikänums spricht.

[2] Vgl. Athanasius, de sent. Dionys., c. 17.

phanius haer. LXIX, c. 18). Sie folgten damit nur den Spuren der origenistischen Logologie.

Im Abendlande hatte man sich zwar einerseits des Unterbaues der platonischen Metaphysik bei der Darstellung der Lehre von dem dreieinigen Gott mehr entschlagen und stand andererseits unter überwiegendem Einfluß, der auf das innere christliche Leben mehr achtenden Lehren eines Irenäus und Tertullian. Daraus erklärt es sich, daß Dionysius von Rom in seinem Schreiben wider die Sabellianer (Migne, s. gr. XXV, p. 465 und ser. lat. V, p. 116) in den Worten: *Ἄλλα πεπιστευκέναι εἰς Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν Υἱὸν αὐτοῦ καὶ εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἡνῶσθαι δὲ τῷ θεῷ τῶν ὅλων τὸν Λόγον·* (Joh. 10, 30 und 14, 10.) *Οὕτω γὰρ ἂν καὶ ἡ θεῖα Τριὰς καὶ τὸ ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας διασῴζοιτο*, das Verbundensein des heiligen Geistes mit dem Vater und dem Sohne in der Einheit Gottes mit einer seinen gleichnamigen Zeitgenossen auf dem Patriarchenstuhle zu Alexandrien übertreffenden Klarheit auszusprechen vermochte. Und doch begann im Abendlande schon damals das eindringende Verständnis des Wesens des heiligen Geistes durch die dem an Staats- und Rechtseinheit hängenden Römersinn vor allem zusagende stoische Philosophie mit ihrem Monismus und hausbackenen Moral beeinträchtigt zu werden. Dies zeigt einerseits die Ausbreitung der Lehre des ursprünglich von Kallistus zum modalistischen Monarchianismus verführten Sabellius in Rom und in der Pentapolis und andrerseits der christliche Cicero Lactantius. So wenig wir auch von dem ursprünglichen Sabellianismus wissen, weil dem Sabellius viele Anschauungen in die Schuhe geschoben werden, welche erst Marcellus von Ankyra gehegt hat, so ist dennoch so viel klar, daß er zwar dem Zuge des Abendlandes folgend darin sich von dem noch jüngeren Paulus von Samosata unterschied, daß er seine Reflexion auch auf den heiligen Geist richtete, sonst aber sich in seiner Lehre von Gott Ausdrücke bediente, welche der stoischen Kosmogonie entlehnt sind.[1]) Weil Sabellius das Wirken des heiligen Geistes in den Gläubigen als *ἀναζωγεῖν* und *ἀναζεῖν* anzusehen sich veranlaßt sah (Mign. Patrol. s. gr. LXII, p. 1052),

---

[1]) Vgl. Athanasius, orat. IV, ctr. Arrian. c. 23, init.

so war er, wiewohl er denselben auch modalistisch und patripassianisch Gott wie Noet und Praxeas als *υἱοπάτωρ* auffaßte, doch genötigt, die eine von ihm allein anerkannte *ὑπόστασις* als *τριπρόσωπον* und *τριώνυμον* zu bezeichnen (Eusebius de eccl. theol. III, c. 6). Er mußte diese sich nicht bloß aus der Erscheinungsform (Gestalt, *πρόσωπον*)[1]) des Vaters, der so nur genannt werde non quia genuit sed quia condidit (Vigil. von Tapsus, Dial. adv. Arrian. III, § 2), bei der Menschwerdung in die des Sohnes, des Erlösers, sondern auch dessen Gestalt sich aus dieser seit der Himmelfahrt in die des heiligen Geistes verwandeln und stets dieselbe bleiben lassen (*τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν εἶναι υἱόν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα* (Epiphan. haer. LXII, c. 2).[2]) Nach ihm verhält sich Gott zu seinen drei Prosopen ähnlich,[3]) wie der eine sie den Gläubigen mitteilende heilige Geist zu den unterschiedlichen Gnadengaben (1. Kor. 12, 4).[4])

Nach des Athanasius gerechtem Urteil erscheint diese Lehrweise des Sabellius namentlich dem unzweideutigen Zeugnis der heiligen Schrift vom Sein der Trias von je her und deren Unveränderlichkeit gegenüber als absurd. Aber dennoch wird sie der Glaubenserfahrung des Christen in mancher Beziehung gerechter, als die Gotteslehre des in seinen religiös-ethischen Grundlinien für das ganze römische Christentum der

---

[1]) Für die Erkenntnis der im römischen Denken fortbestehenden Unterströmungen ist es nicht unbedeutsam, daß Gregor d. Gr. in seinem Glaubensbekenntnis (Migne, Patrol. ser. lat. LXXVII, p. 1327) mitten unter biblischen und hochorthodoxen Epithetis den eingeborenen Sohn auch gut sabellianisch als figura substantiae bezeichnet.

[2]) Vgl. des Epiphanius Bemerkung a. a. O.: *οὐ γὰρ ὁ υἱὸς αὐτὸν ἐγέννησεν οὐδὲ ὁ πατὴρ μεταβέβληκε ἀπὸ τοῦ πατὴρ εἶναι υἱὸς οὐδὲ πνεῦμα ἅγιον τὸν Χριστὸν ἑαυτὸν πώποτε ὠνόμασεν.* Auch in dem Glaubensbekenntnis der nordafrikanischen Bischöfe zu Karthago vom Jahre 484 heißt es von der Lehre des Sabellius, quae ita Trinitatem confudit, ut eundem dicat esse Patrem, quem Filium eundemque credat esse Spiritum sanctum, non servans tres in unitate personas.

[3]) Vgl. die *ἔκθεσις πίστεως* der Gemeinde von Ankyra vom Jahre 372, in der es heißt: *Οὕτω δὲ φρονοῦντες ἀναθεματίζομεν καὶ ἐξ ὀνόματος τὸν ἀσεβέστατον Σαβέλλιον καὶ μετ᾽ αὐτοῦ τοὺς τὰ ἐκείνου φρονοῦντας καὶ λέγοντας αὐτὸν τὸν πάτερα· ὅτε δὲ γίνεται πατήρ, μὴ εἶναι τότε υἱόν.* Vgl. Hahn, Bibl. d. Symb., 3. A., S. 263.

[4]) Vgl. Athanasius a. a. O., § 25: *Φῆσι γάρ. Ὥσπερ διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσι, τὸ δὲ αὐτὸ Πνεῦμα· τοῦτο καὶ ὁ Πατὴρ ὁ αὐτὸς μὲν ἔστι, πλατύνεται δὲ εἰς Υἱὸν καὶ Πνεῦμα.*

Folgezeit typischen christlichen Cicero, des Lactantius. Wie nahe sich auch seine divinae institutiones bei ihrer legalen Art und Weise äußerlich dem katholischen Christentum halten, so bleibt dieser um 303 zum Christentum übergetretene nordafrikanische Lehrer der Beredsamkeit dennoch in einem feinen dynamischen Monarchianismus hängen. Dieser erhellt daraus, daß er lehrt: cum dicimus, Deum Patrem et Deum Filium non diversum dicimus nec utrumque secernimus, quia nec Pater sine Filio nuncupari nec Filius a Patre generari. Cum igitur et Pater Filium faciat et Filius Patrem, una utrique mens, unus spiritus, una substantia est: sed ille quasi exuberans fons est, hic tamen defluens ex eo sinus ille tanquam est, hic quasi radius ex sole prorectus (Lact. IV, 29, ed. Brandt I, p. 302). Wie Lactantius aber schon von dieser Seite sich nicht veranlaßt sah, den Spiritus, der nach ihm in beiden ein und derselbe war (quapropter cum mens et voluntas[1]) alterius in altero sit vel potius una in utroque, merito unus Deus uterque appellatur, quia quidquid est in Patre, ad Filium transfluit et quidquid est in Filio, a Patre descendit. Ibid. § 13, p. 394) ein besonderes Sein neben dem Vater und dem Sohne zuzuschreiben, so fand er noch weniger Antrieb dazu in seiner Auffassung der Menschwerdung und ihres völlig dem der römischen Popularphilosophie entlehnten Substrate seiner Theologie entsprechend gedachten Zweckes. In der Hinsicht bekundet er nämlich IV, 10 (Brandt, p. 301) folgende Anschauung: sic a principio processisse dispositionem summi Dei, ut esset necesse ad propinquante saeculi termino Dei Filium descendere in terram, ut constitueret Deo templum doceretque justitiam, verum tamen non [modo] in virtute angeli aut potestate coelesti sed in figura hominis et conditione mortali et cum magisterio functus fuisset, traderetur in manus impiorum mortemque susciperet etc. Die Würde des menschgewordenen Sohnes, Christi, liegt für Lactantius nicht darin, daß er als Geist unter den Geistern (caeteri angeli IV, 8. 16) sich von diesen als ein beatus spiritus unterscheidet,[2]) sondern darin, daß er viva praesensque lex (IV, 17) ist,

---

[1]) Das mens et voluntas ist aber im Sinne des Lactantius eine Umschreibung von spiritus.

[2]) Vgl. die bezeichnende Stelle: in quibus (sanctae litterae) cautum

und in seiner perfecta doctrina (IV, 24, p. 375), so daß er dadurch, weil es dem Menschen unmöglich ist, das darzustellen, zum Mittler zwischen Gott und Menschen[1]) und göttlicher Ehre würdig wurde (honore divino dignum IV, 16). Neben einem so gedachten Lehrer der Tugend und Gerechtigkeit (IV, 11) für das Menschengeschlecht konnte Lactantius nicht noch des heiligen Geistes gebrauchen, zumal es nach ihm jedem Menschen möglich ist, die vom Menschgewordenen gegebene Unterweisung zu gebrauchen. Daher hören wir bei ihm: Est enim Spiritus Dei, quem ille (Zeno) animum Jovis nominavit, nachdem es zuvor geheißen hat: Hunc sermonem divinum ne philosophi quidem ignoraverunt, siquidem Zenon rerum naturae dispositorem atque opificem universitatis λόγον praedicat, quem et fatum et necessitatem rerum et Deum et animum Jovi nuncupat, ea scilicet consuetudine, qua solent Jovem pro Deo accipere (IV, c. 9, p. 300). An dieser Anschauung des Lactantius wird dadurch nichts geändert, daß er IV, 11 historisch erwähnt: tum Deus justos et electos viros sancto Spiritu implebat, prophetas in media plebe constituens, per quos peccata ingrati populi verbis minacibus increparet, und c. 12: Descendens itaque de coelo sanctus ille Spiritus Dei sanctam virginem cujus utero ac insinuaret, elegit. At illa divino Spiritu hausto repleta concepit et sine ullo adtactu viri repente virginalis uterus intumuit (p. 304 und 309).[2]) Lactantius empfindet, trotzdem daß er sein Buch

---

est illum Dei Filium Dei esse sermonem itemque ceteros angelos Dei spiritus esse; nam sermo est spiritus cum voce aliquod significante prolatus; das ist eine des vulgärsten Rationalismus würdige Erklärung von λόγος = verbum = sermo (IV, 8, p. 296). Weiter lesen wir IV, 14, p. 328: Filium suum principem angelorum legavit ad homines, ut eos converteret ab impiis et vanis cultibus ad cognoscendum et colendum Deum verum, item ut eorum mentes a stultitia ad sapientiam, ab iniquitate ad justitiae opera traduceret.

[1]) Vgl. IV, 25: Fuit igitur et Deus et homo, inter Deum atque hominem medius constitutus, unde illum Graeci μεσίτην vocant, ut homines perducere ad Deum posset id est ad immortalitatem.

[2]) Bezeichnend für des Lactantius Anschauung vom Geiste ist auch die Analogie, welche er als Beweis der Möglichkeit des Aktes der Inkarnation beibringt, indem er dort fortfährt: Quodsi animalia quaedam vento et

divinae institutiones betitelt und also fürs Gebiet der christlichen Lehre (doctrinae totius substantiam V, 4) den umlaufenden Lehrbüchern des weltlichen Rechts gleichstellt (I, 1, p. 4), kein Bedürfnis, sich mit den weiteren Schriftaussagen auseinanderzusetzen. Höchstens spricht er vom Geist nicht bloß als Gottes Sinn und Willen, sondern auch als Quell göttlicher Wirkungsweisen. Dieser gesamten Anschauung von Gott, von der Menschwerdung und der Erlösung entsprechend setzt Lactantius das Christentum ausschließlich in ein gerechtes Leben [1]) und stellt sich auch nach dieser Seite eben bloß als ein christlicher Cicero dar, daß er der erste Repräsentant jenes christlichen Moralismus ist, welcher in der Theologie Roms seitdem immer wieder durchschlägt, und der auf das Tugendgewand eines Kato oder auch bloß Seneka einige christliche Lappen aufsetzt.

Wie mancherlei aber auch in dem von den Theologen des Morgen- wie von denen des Abendlandes zur Erörterung der christlichen Wahrheit herzugebrachten wissenschaftlichen Ferment dem rechten Verständnis des Wesens des heiligen Geistes bis zum Beginn des vierten christlichen Jahrhunderts widerstrebte und entgegenarbeitete, so sollten dennoch in dessen Verlaufe in beiden Hemisphären der christlichen Welt nacheinander aus dem innersten Kern des christlichen Glaubenslebens heraus auf dem Gebiete der christlichen Heilserkenntnis zwei Bewegungen hervorgehen,

---

aura concipere solere omnibus notum est, cur quisquam mirum putet cum Dei Spiritu, cui facile esset, quidquid velit, gravatam esse virginem dicimus?

[1]) Man vergleiche nur, was Lactantius VI, 241, p. 577, schreibt: Hic est verissimus ritus, haec illa lex Dei, ut a Cicerone dictum est, praeclara et divina, semper quae recta et honesta jubet, vetat prava et turpia: cui parentem sanctissimae ac certissimae legi juste ac legitime necesse est vivere. Es ist ein starker Beweis, wie blind die Vorliebe für die eigene Theorie machen kann, daß A. Dorner, dieser aufrichtige Vertreter der Rechtfertigung durch den Glauben, dennoch den platten Moralisten Lactantius als den feiern konnte, der die ethische Menschwerdung Gottes als Moment in die Christologie aufgenommen habe (Lehre von der Person Christi I, 777), ohne durch den Zusammenhang von dessen Theologie an jeder derartigen Konstruktion irre zu werden. Sollten auch Belsers Lactanzstudien (Tübinger Quartalschr. 1898) eine zwiefache ursprüngliche Gestalt der divinae institutionis darthun können, über seine Theologie wird sich dennoch nicht anders urteilen lassen.

durch welche die Lehre von der Person und der innertrinitarischen Stellung des heiligen Geistes zu ihrer schriftmäßigen Ausgestaltung geführt wurde.

Zweites Kapitel.

Die antiarianische Entwicklung der Lehre vom heiligen Geiste in der morgenländisch-griechischen Kirche.

1. Die in den Spuren des Märtyrers Lukian einhergehende syrische Theologenschule behielt auch nach ihrer Annäherung an die Logosvorstellung des Origenes neben der in des Aristoteles Philosophie gesuchten metaphysischen Basis auch die auf ernste biblische Studien gerichtete Neigung bei, durch welche Lukian sich wohl mit Origenes berührt hatte. Dieser Biblicismus führte die Syrer wie die Abendländer dazu, mehr auf die Schriftaussagen über den heiligen Geist zu achten. So kommt es, daß, während noch das Symbolum Nicaenum, und also ebenso seine Grundlage, das von Eusebius vorgelegte Cäsareensische *μάθημα*, sich mit dem Bekenntnis *εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα* (bei Hilarius von Pittavium: in spiritum sanctum) begnügte,[1]) es im Bekenntnis des Lukian[2]) und dem vierten Bekenntnis der antiochenischen Enkänienſynode (341) viel voller lautet. Wir lesen nämlich Const. apost. VII, c. 41: *Βαπτίζομαι καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, τουτέστι τὸν παράκλητον, ἐνεργῆσαν ἐν τοῖς ἀπ᾽ αἰῶνος ἁγίοις ὕστερον δὲ ἀπεσταλὲν καὶ τοῖς ἀποστόλοις παρὰ τοῦ πατρὸς κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ μετὰ τοὺς ἀποστόλους δὲ πᾶσι, τοῖς*

---

[1]) Vgl. das Symbol des Eusebius, wo es heißt: *πιστεύομεν καὶ εἰς ἓν πνεῦμα;* wenn dies auch mit diesen Worten nicht abbrach, so enthielt es doch über den heiligen Geist nicht mehr.

[2]) Daß das Const. apost. VII, 41 mitgeteilte Symbol von Lukian stammt, hat Kattenbusch (Das apostolische Symbol I, 371 ff.) höchst wahrscheinlich gemacht, wie auch, daß dieses nicht im zweiten, sondern im vierten antiochenischen Symbol wesentlich aufgenommen ist, so daß dieses bei seiner Überbringung nach Gallien als *ὁλόγραφον Λουκιανοῦ* allenfalls bezeichnet werden konnte (Sozom. h. e. III, 5).

πιστεύουσιν ἐν τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ. Durch die Verhältnisse wie auch durch die Schwäche der eigenen Argumente gezwungen, sich betreffs der Lehre vom Sohne den zu Nikäa 325 aufgestellten Leitsätzen des Glaubens der Kirche anzuschmiegen, hatten viele zu jener Zeit doch Scheu, den heiligen Geist wie den Sohn dem Vater gleichzustellen. Sie bethätigten aber ihren nur mühsam überwundenen Widerwillen wider das *ὁμοούσιον* um so lieber durch Annahme der neutralen lukianischen Formeln über den heiligen Geist, welche, in solchem antithetischen Sinne gebraucht, diesen nur als eine göttliche Energie und Kraft bezeichneten und die mannigfachsten subordinatianischen Anschauungen zuließen. Man vergleiche die Bekenntnisse der Vermittlungssynoden von Sardika (341), Philippopel (343), Antiochia (345, *ἔκθεσις μακρόστιχος*), Sirmium (351, 357 und 359), Nike in Thrakien (359), die auch in Ariminium und im isaurischen Seleukia angenommen wurden, und das von Konstantinopel vom Jahre 360. Welche Schattierung auch die zeitweilige Oberhand hatte, über den heiligen Geist nahmen die Synoden nur des Lukian Worte auf.[1]) Nur wenig äußerlicher lauten selbst die Sätze über den heiligen Geist im Glaubensbekenntnis des Eunomius.[2]) Was sich aber dahinter verbarg, das zeigt aufs deutlichste die bezügliche Formel im Bekenntnis des Ulfilas. Dieser bekennt unam Spiritus sancti virtutem inluminantem et sanctificantem . . . . nec Deum nec Dominum sed ministrum Christi nec regem sed

---

[1]) Hier werden nur die am meisten vom heiligen Geiste aussagenden Bekenntnisse aufgeführt. In dem von Philippopel lautet es: Credimus et in Spiritum sanctum, hoc est paraclitum, quem promittens apostolis post reditum (assumtionem suam) in coelos misit docere eos ac memorari omnia, per quem et sanctificantur sinceriter in eum credentium animae. Die Sätze der *ἔκθεσις μακρόστιχος* sind: *Πιστεύομεν καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τούτεστι τὸν παράκλητον, ὅπερ ἐπαγγειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις μετὰ τὴν εἰς οὐρανὸν ἄνοδον ἀπέστειλε διδάξαι αὐτοὺς καὶ ὑπομνῆσαι πάντα, δι' οὗ καὶ ἁγιασθήσονται αἱ τῶν εἰλικρινῶς εἰς αὐτὸν πεπιστευκότων ψυχαί,* und zum Schluß der zweiten sirmischen Formel heißt es: Paracletus autem Spiritus per Filium est, qui missus venit juxta promissum ut apostolos et omnes credentes instrueret, doceret, sanctificaret.

[2]) Eunomius sagt in seinem Bekenntnis (vgl. Hahn [3], S. 261): *Καὶ εἰς ἓν Πνεῦμα ἅγιον, τὸν παράκλητον, ἐν ᾧ πάσης χάριτος διανομὴ κατὰ τὴν συμμετρίαν πρὸς τὸ συμφέρον ἑκάστῳ δίδοται τῶν ἁγίων.*

subditum et obordinatum in omnibus Filio et Filium subditum et obedientem in omnibus Deo Patri.[1]) Offenbar werden hier die bedeutsamsten der in jenen synodalen Beschlüssen vorkommenden Aussagen über den heiligen Geist (illuminantem et sanctificantem) aufgenommen, dabei aber dennoch dessen Unterordnung unter den Sohn und den Vater in gesteigerter Abstufung ausgesprochen und damit seine Gottheit geleugnet.

Es ist schon früher gezeigt worden, als die dogmatische Konsequenz aus den origenistischen Prämissen besprochen wurde (S. 33 ff.), daß bei den Theologen dieser Richtung auch an dem Aussprechen der positiven Folgerung aus jener Behauptung der Subordination unter den Sohn nicht fehlte, und sie den heiligen Geist unter die geschaffenen Dinge zählten (Athan. ep. I ad Serap. c. 17, 532 B.) und ihn als *τοῦ Υἱοῦ κτίσμα* bezeichneten (ib. c. 2, 518 C.). Doch muß diese Seite der semiarianischen Theologie erst in den fünfziger Jahren des vierten Jahrhunderts offen hervorgetreten sein, da Athanasius erst in dem ersten an Serapion, den Bischof von Thumis, gerichteten Briefe diese Behauptung zu bekämpfen beginnt, weil er den Rückschlag erkannte, den dieselbe herbeizuführen imstande war.[2])

2. An sich lag auch Athanasius, als alexandrinisch geschultem Theologen, der Blick auf den heiligen Geist fern. In der genauer nicht datierbaren expos. fid. heißt es § 4 (Migne, XXV, p. 208 A.) noch bloß: *Τὸ δὲ ἅγιον Πνεῦμα ἐκπόρευμα ὂν τοῦ Πατρὸς ἀεὶ ἐστὶν ἐν ταῖς χερσὶ τοῦ πέμποντος Πατρὸς καὶ τοῦ φέροντος Υἱοῦ, δι' οὗ ἐπλήρωσε τὰ πάντα.* Den Grundgedanken seiner Auffassung der christlichen Heilsoffenbarung spricht er in den Worten aus (de incarn. Verbi, § 9): *Συνιδὼν γὰρ ὁ Λόγος, ὅτι ἄλλως οὐκ ἂν λυθείη τῶν ἀνθρώπων ἡ φθορά, εἰ μὴ διὰ τοῦ πάντος ἀποθανεῖν· οὐχ οἷον τε δὲ ἦν τὸν Λόγον ἀποθανεῖν· ἀθάνατον ὄντα καὶ τοῦ Πατρὸς Υἱόν· τούτου ἕνεκεν τὸ δυνάμενον ἀποθανεῖν ἑαυτῷ λαμβάνει σῶμα, ἵνα τοῦτο τοῦ ἐπὶ πάντων Λόγου μεταλαβὸν ἀπὸ πάντων ἱκανὸν γένηται τῷ θανάτῳ καὶ διὰ τὸν ἐνοικήσαντα Λόγον*

---

[1]) Vgl. Caspari, Zur Gesch. d. Tauffymb. II, S. 304.

[2]) Athanasius schreibt a. a. O. (519 B.): *Οὐκοῦν κακῶς φρονοῦντες περὶ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου οὐδὲ περὶ τοῦ Υἱοῦ καλῶς φρονοῦσιν . . . Οὕτω δὲ πλανώμενοι, οὐδὲ περὶ τοῦ Πατρὸς ὑγιῆ τὴν πίστιν ἔχουσιν.*

ἄφθαρτον διαμείνῃ καὶ λοιπὸν ἀπὸ πάντων ἡ φθορὰ παύσηται τῇ τῆς ἀναστάσεως χάριτι (vgl. § 16 u. 21). Die Wiedergewinnung des Lebens und die Befreiung von der Verwesung ist für Athanasius nur die letzte Ausprägung der durch Christi Menschwerdung veranlaßten und begonnenen Vergottung des Menschen an dessen Leibe.[1]) Bei dieser, wenngleich ethisch, so doch zum mindesten in gleichem Grade physisch vorgestellten Erneuerung des Menschengeschlechts durch den Logos[2]) genügt es, wie es in der vorathanasianischen Theologie allgemein ist, im heiligen Geiste lediglich das *πνεῦμα ἁγιωσύνης καὶ ἀνακαινώσεως* (ep. I ad Serap., c. 22) und, wie es in der oben angeführten Stelle der expos. fid. heißt, ein Werkzeug in der Hand des ihn sendenden Vaters zu sehen. Von seiner Betrachtung des den Menschen gewordenen Heils aus kam also bei Athanasius nicht wie früher bei Tertullian und später bei Augustin der Antrieb, seine Lehre von der Homousie des Sohnes mit dem Vater auf den heiligen Geist auszudehnen.

Aber von einer andern, vorhin schon angedeuteten Seite wurde der umsichtige und schriftkundige alexandrinische Bekämpfer der arianischen Herabsetzung Christi zu einem bloßen Adoptivsohne Gottes dazu geführt, die Schriftaussagen über den heiligen Geist und seine Gleichstellung mit dem Vater und dem Sohne in der Anschauung der Christen geltend zu machen.

Völlig klar erkannte Athanasius, daß die Erlösung des Menschengeschlechts allein durch einen solchen Erlöser bewirkt werden könne, der, wenngleich er auch wahrer und voller Mensch werden und sein mußte, doch von Natur Gott aus Gott war.[3]) Nicht minder klar war es aber darum für Athanasius auch, daß die Behauptung: *κτίσμα οὐκ ἦν ὁ λόγος*, nicht festgehalten werden könne, solange der in der heiligen Schrift dem Sohne

---

[1]) Vgl. Orat. c. Arrian. III, c. 23: *Τετελείωται δὲ τὸ ἔργον, ὅτι, λυτρωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας οἱ ἄνθρωποι, οὐκέτι μένουσι ἀλλὰ καὶ θεοποιηθέντες ἔχουσιν ἐν ἡμῖν βλέποντες, ἐν ἀλλήλοις τὸ σύνδεσμον τῆς ἀγάπης.*

[2]) Vgl. ibid. c. 41: *Καὶ εἰ ἡ σὰρξ θεοφορεῖται τῷ Λόγῳ ἀλλ' ἡ χάρις καὶ ἡ δύναμις ἐστὶ τοῦ Λόγου*, und ferner § 36.

[3]) Or. II, ctr. Arrianos, c. 70: *Οὕτως οὐκ ἂν ἐθεοποιήθη ὁ ἄνθρωπος εἰ μὴ φύσει ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ ἀληθινὸς καὶ ἴδιος αὐτοῦ ἦν ὁ Λόγος.*

gleichgestellte heilige Geist noch als *κτίσμα* des Sohnes aufgefaßt und ihm die Homousie mit dem Vater und dem Sohne abgesprochen wurde. Wir lesen ep. I ad Serap., c. 21: *Τοιαύτην δὲ τάξιν καὶ φύσιν ἔχοντος τοῦ Πνεύματος πρὸς τὸν Υἱόν, οἵαν ὁ Υἱὸς ἔχει πρὸς τὸν Πατέρα, πῶς ὁ τοῦτο κτίσμα λέγων οὐ τὸ αὐτὸ καὶ περὶ τοῦ Υἱοῦ ἐξ ἀνάγκης φρονήσει. Εἰ γάρ ἐστι τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ κτίσμα, ἀκολούθων ἂν εἴη λέγειν αὐτοὺς καὶ τὸν λόγον τοῦ Πατρὸς εἶναι κτίσμα.* An diesem Punkte wird es deutlich, daß, wenn Athanasius auch als aus der alexandrinischen Theologenschule hervorgegangen die Auffassung der Erlösung als allgenugsame Erneuerung des Lebens der Menschheit durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes vielfach als den Grundgedanken seiner Theologie festhielt, diese dennoch nicht sowohl aus dem eingemischten philosophischen Ferment als aus der heiligen Schrift ihre vorwiegenden Antriebe empfing, wie dies auch die Gedanken des pater orthodoxiae über den Kanon beweisen. In den für die Lehre vom heiligen Geiste vornehmlich bedeutsamen, während des Exils 300—360 geschriebenen Briefen an den Serapion wird er nicht müde, immer weitere Schriftstellen heranzuziehen und aus ihnen zu argumentieren. Dieser Ausgangspunkt der athanasianischen Gedanken über den heiligen Geist kommt zum klaren Ausdruck in dem Satze der Schrift de incarnatione et contra Arianos,[1]) c. 9: *Ἀσεβὲς οὖν ἐστι κτιστὸν ἢ ποιητὸν λέγειν τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ· ὁπότε πᾶσα Γραφὴ Παλαιά τε καὶ Καινὴ μετὰ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ αὐτὸ συναριθμεῖ καὶ δοξάζει· διότι τῆς αὐτῆς θεότητός ἐστι καὶ τῆς αὐτῆς ἐξουσίας* (cf. ep. I ad Serap., c. 7). Zur Klarlegung des Verhältnisses in der Trinität zieht Athanasius daneben freilich auch andere Analogien heran, wie es denn in jener Schrift c. 13 einmal heißt: *Ὥσπερ οὖν τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τῆς ἀνθρωπότητος αὐτοῦ καὶ τῆς οὐσίας οὐ κεχώρισται, οὕτω καὶ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ τῆς θεότητος αὐτοῦ καὶ τῆς οὐσίας οὐκ ἔστιν ἀλλότριον.*

Athanasius geht dabei behufs Erreichung der *ταυτότης φύσεως* des heiligen Geistes mit dem Vater und dem Sohne

---

[1]) Der Ausdruck ist oben im Satze so gewählt, daß auch, wer die Schrift de incarn. et contra Arrian. nicht für eine echte Schrift des Athanasius hält, sich mit der Anführung der Stelle einverstanden erklären kann; ich kann zu keiner Entscheidung kommen.

von dessen Erhabenheit über alle Kreaturen aus. Nachdem das in immer neuen Wendungen in dem ersten Briefe an den Serapion ausgeführt ist, faßt er seine Gedanken darüber c. 27 in die Worte zusammen: *Εἰ δὲ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἕν ἐστιν, τὰ δὲ κτίσματα πολλὰ καὶ ἄγγελοι πολλοί, ποία ὁμοιότης τῷ Πνεύματι πρὸς τὰ γενητά. Καὶ οὐκ ἄδηλον, ὅτι οὐκ ἔδει τῶν πόλλων τὸ Πνεῦμα ἀλλ' οὐδὲ ἄγγελος ἀλλ' ἓν ὂν μᾶλλον δὲ τοῦ Λόγου ἑνὸς ὄντος ἴδιον καὶ τοῦ Θεοῦ ἑνὸς ὄντος ἴδιον καὶ ὁμοούσιον ἐστι* (vgl. ep. III, c. 1 u. 3). Weil der heilige Geist daher also der Gottheit teilhaftig erscheint (*ἴδιον τοῦ λόγου καὶ τῆς τοῦ Πατρὸς θεότητος*, ep. I, c. 32), so ist er auch wie Vater und Sohn immutabilis et varietatis expers (*Ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτόν ἐστι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον*, c. 26) und dennoch völlig *ἀδιαίρετον τῆς οὐσίας τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πατρός* (c. 21—29 und ep. II, c. 6). Wiederholt betont Athanasius demgemäß *ἁγίαν τριάδα μέν, μίαν δὲ θεότητα καὶ μίαν ἀρχήν*, und sieht diese Gleichstellung des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes als den bereits von den nikänischen Vätern gehegten Glauben an (Tom. ad Antioch., c. 4. 5).

Aber betreffs der immanenten Selbständigkeit des heiligen Geistes in der *τριάς* bleibt bei Athanasius eine gewisse Unklarheit, weil es ihm infolge seiner ungenauen Erlösungstheorie nicht gelingt, die heilsökonomische Wirksamkeit des heiligen Geistes von der der beiden andern Personen deutlich zu sondern. Die heilige Schrift führt Athanasius zur Anerkennung davon, daß es dem heiligen Geist eigentümlich zukommt, zu erleuchten (ep. I, c. 19), zu erneuern (ibid. c. 9), zu heiligen (ibid. c. 22), mit Gaben auszustatten und zu salben (c. 23). Aber nicht bloß sagt er einmal (ep. I, c. 19): *Τῷ δὲ πνεύματι φωτιζομένοι ἡμῶν, ὁ Χριστός ἐστιν ὁ ἐν αὐτῷ φωτίζων*, sondern er erklärt auch aufs bestimmteste: *δῆλόν ἐστιν, ὡς οὐκ ἔστι κτίσμα, τὸ Πνεῦμα ἀλλ' ἐν τῷ κτίζειν ἐστιν ὁ Πατὴρ διὰ τοῦ Λόγου ἐν τῷ Πνεύματι κτίζει τὰ πάντα, ἐπεὶ ἔνθα ὁ Λόγος ἐκεῖ καὶ τὸ Πνεῦμα καὶ τὰ διὰ τοῦ Λόγου κτιζόμενα ἔχει ἐκ τοῦ Πνεύματος παρὰ τοῦ Λόγου τὴν τοῦ εἶναι ἰσχύν* (ep. III ad Serap., c. 5). Damit wird offenbar beides, daß Gott als Geist ins Leben schöpferisch setzt und mit Lebenskraft versieht, und daß der heilige Geist neues, geistliches Leben in dem gefallenen Menschen wirkt, in bedenklicher Weise als ein gleichartiges Wirken an=

gesehen. Aber nicht bloß dies, sondern andrerseits wird auch das neue, durch den heiligen Geist gewirkte Leben aus Gott samt dessen Einfluß auf die menschliche Gesamtpersönlichkeit mit dem Geiste als Gott eigentümlichen Wesen ungenau zusammengeworfen. Denn in eben jenem Briefe an den Serapion lesen wir auch die Worte c. 24: *Εἰ δὲ τῇ τοῦ Πνεύματος μετουσίᾳ γινόμεθα κοινωνοὶ θείας φύσεως, μαίνοιτ' δὲ τὶς λέγων τὸ Πνεῦμα τῆς κτιστῆς φύσεως καὶ μὴ τῆς τοῦ Θεοῦ. Διὰ τοῦτο γὰρ ἐν οἷς γίνεται, οὗτοι θεοποιοῦνται· εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον, ὅτι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐστι.* Im Neuen Testamente (2. Petr. 1, 4) ist *θεῖα φύσις* nicht vom Wesen Gottes zu verstehen, wie es hier geschieht, indem daraus ein *θεοποιεῖσθαι* der Erlösten gefolgert wird. Zu dieser Verwischung der Eigentümlichkeit des heiligen Geistes und der Grenze, welche zwischen dem Wesen des Schöpfers und seiner Geschöpfe immer anzuerkennen bleibt, wird Athanasius nur durch sein Haften an der unbiblischen, durch die Apologeten in die christliche Heilserkenntnis eingeführten Vorstellung vom Wesen der Erlösung, als einer durch die Menschwerdung des Logos (Sohnes Gottes) an sich bereits zur Vollziehung gelangten Vergottung des menschlichen Wesens (*αὐτὸς* [sc. *ὁ λόγος*] *ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*) verführt. Wie dem aber auch sei, aus jenen Unklarheiten erhellt, daß, wiewohl Athanasius die selbständige Persönlichkeit und die völlige Wesensgleichheit des heiligen Geistes mit dem Sohne und mit dem Vater vertreten und zur Geltung gebracht hat, von ihm dennoch die Eigentümlichkeit desselben als dritter Hypostase in dem einen Gott nicht völlig ergründet und zum Ausdruck gebracht ist. Und das ist ein Mangel, den abzustellen auch den weiteren Vorkämpfern der Rechtgläubigkeit in der morgenländischen Kirche nicht gelungen ist. Derselbe ist diesen auch wohl kaum zum Bewußtsein gekommen.

3. Daß es daran fehlte, trat bei solchen noch greller hervor, welche sich nicht auf die gleiche origenistisch-neuplatonische Basis des theologischen Denkens stellten. Dies war außer bei den Lukianisten Syriens bei mehreren Theologen Kleinasiens der Fall, unter denen ein eifriger Kampfgenosse des Athanasius, Marcellus von Ankyra besonders hervorragt. Die Unvereinbarkeit der platonischen Logosidee mit der neutestamentlichen Lehre vom Sohne Gottes leuchtete ihm ein. Er selbst aber legte seiner

Vorstellung vom Wesen Gottes einen starren, an das mannigfach benannte, formierende Princip der Stoiker erinnernden Monismus zu Grunde, so daß es ihm noch weit weniger als dem Athanasius gelingen konnte, eine lebendige Anschauung von der göttlichen *τριάς* zu gewinnen. Nach ihm war vor der Weltschöpfung nichts außer Gott (die göttliche *μονάς*) da (Eusebius ctr. Marc. II, c. 2, p. 42: *οὐδὲν ἕτερον πλῆν τοῦ θεοῦ μόνον*), und der Logos ist im Vater *οἷος ἂν εἴη ὁ ἐν ἀνθρώπῳ λόγος* (ibid. II, c. 3 u. 4, p. 54). Dabei ist es ihm natürlich leicht, die Homousie des Logos oder Sohnes festzuhalten, umsomehr, als Marcellus ihn nur als in Ewigkeit in Gott ruhende *δύναμις* auffaßt, welche sich erst bei der Weltschöpfung als *ἐνέργεια δραστικὴ πράξεως* oder *λόγος ἐνεργητικός* (vgl. a. a. O. p. 41 B. u. 32) erprobte.[1]) Dieser immanente Unterschied in der göttlichen schweigenden und ruhenden *μονάς* wurde nach ihm erst zu dem Unterschiede des sendenden Vaters und des von ihm gezeugten Sohnes, als die *μονάς* sich bei der Menschwerdung des Logos[2]) auszudehnen begann, so daß die Sonderung von Vater und Sohn auch nur bis zur Vollendung des Erlösungswerkes und bis zum Zeitpunkt des Endgerichts dauert, in dem alle feindlichen Gewalten dem Vater unterworfen werden. Bei dieser Auffassung des immanenten Verhältnisses von Vater und Sohn, die dem Marcellus nach einer Stelle des Eusebius sogar erlaubte, den menschwerdenden Logos neutral als *τ᾽ κατελθόν* zu bezeichnen, kann bei Gott natürlich nur in heilsgeschichtlicher Hinsicht, nimmer aber bezüglich des immanenten Wesens Gottes von einer *τριάς* die Rede sein.[3])

---

[1]) Vgl. Euseb. c. 4. Marcell. II, c. 2 (p. 41 B.): *Πρὸ γὰρ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι ἦν ὁ λόγος ἐν τῷ πατρί. Ὅτε δὲ ὁ θεὸς παντοκράτωρ πάντα τὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ποιῆσαι προὔθετο, ἐνεργείας ἡ τοῦ κόσμου γένεσις, ἐδεῖτο δραστικῆς . . . τότε ὁ λόγος προελθὼν ἐγένετο τοῦ κόσμου ποιητής.*

[2]) Euseb. de eccl. theol. III, c. 4 (p. 168 B.): *Ἀποῤῥήτῳ λόγῳ ἡ μονὰς φαίνεται πλατυνομένη μὲν εἰς τὴν τριάδα διαιρεῖσθαι δὲ μηδαμῶς ὑπομένουσα.*

[3]) Euseb. de eccl. theol. III, c. 4, p. 168 A. u. C.: *Ἀδύνατον γὰρ τρεῖς ὑποστάσεις οὔσας ἑνῶσθαι μονάδι, εἰ μὴ πρότερον ἡ τριὰς τὴν ἀρχὴν ἀπὸ μονάδος ἔχει· ἔκεινα γὰρ ἀνακεφαλαιοῦσθαι ἔφησε μονάδι ὁ ἱερὸς Παῦλος, ἃ μηδὲν τῇ ἑνότητι τῷ θεῷ διαφέρει μόνα. . . . Ἀναγκὴ γὰρ εἰ δύο διαιρούμενα, ὡς Ἀστέριος ἔφη, πρόσωπα εἴη ἢ το Πνεῦμα ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον μὴ δεῖσθαι τῆς παρὰ τοῦ Υἱοῦ διακονίας.*

Die unteilbare Monas kann nur durch eine Fortsetzung der bei der Menschwerdung des Logos eingetretenen Ausdehnung (des πλατύνεσθαι), oder wie Theodoret dies ausdrückt (haer. fab. II, 10), durch eine παρέκστασις τῆς ἐκστάσεως zu einer τριάς sich entfalten, so daß die göttliche μονάς der Sache nach immer gewahrt wird. Marcellus hat aber gerade deshalb so große Mühe, die Aussagen der Schrift über das Ausgehen des heiligen Geistes vom Vater und von seiner Sendung durch den Sohn (Joh. 13, 26; 16, 14) zu verstehen (vgl. Anm. 3 vor. S.), weil er sie allein auf heilsgeschichtliche Momente beziehen wollte und eine solche παρέκστασις mit zweifachem Ausgangspunkte mit seiner Grundvorstellung von dem monadischen Wesen Gottes nicht zu reimen wußte. Für Marcellus ist der heilige Geist nur insofern ewig, als er in ihm eine weitere Ausdehnung jener ewig in Gott seienden ἐνέργεια δραστική erkennt. Er zählt ihn wohl zu den drei in der Heilsgeschichte hervorgetretenen göttlichen Subjekten, zu denen sich die μονάς entfaltet hat. Aber er hat in dieser wohl kaum neben jenem λόγος ἐνεργητικός noch ein Drittes als von Ewigkeit her seiend zu denken vermocht, wie er sich denn sogar sträubte, Hypostasen oder auch πρόσωπα anzunehmen. So wird an ihm recht deutlich, wie das Ausgehen von der philosophischen Gottes- und Logosvorstellung neben der Erkenntnis der Lehre von dem in der Schrift bekundeten Gotte selbst solche notwendig abgeneigt machen mußte, die Homousie des heiligen Geistes anzuerkennen und diesen als θεός zu bezeichnen, welche dem Nikänum aufrichtig zugestimmt hatten, und weshalb der Orient später überhaupt der Annahme eines Ausgehens des heiligen Geistes auch vom Sohne stets widerstrebte. Mit Sabellius darf Marcellus nicht zusammengeworfen werden, wie oft auch seine Lehre gerade von den Verteidigern des Symbolum Nicaenum, dem Arianismus und Semiarianismus gegenüber, unter dem Namen des Sabellianismus bekämpft und verworfen ist, um die Nikäner nicht durch die Bezeichnung des neuen Abweges nach Marcellus gleichsam bloßzustellen. Denn dieser unterscheidet, wie er sich das auch näher zurechtlegt, in Gott bestimmt zwischen dem Vater und dem Logos und spricht von des letzteren Wirken nicht, wie Sabellius, bloß als von einer andern Art der Erscheinung des einen göttlichen Thuns. Dem Bischof von Ankyra wird allein das Festhalten am philosophischen Schema

bei der Vergegenwärtigung des immanenten Wesens Gottes zur Quelle der Verkrüppelung der in einem wesentlichen Punkte von ihm geteilten christlichen Gotteserkenntnis. Nur darum kommt er über dieselbe Anschauung vom heiligen Geist nicht hinaus, welche sein sonstiger semiarianisch gesonnener Gegner Eusebius Pamphili bekundet, indem er schreibt: *Τὸ μὲν οὖν ἅγιον Πνεῦμα μόνοις ἁγίοις ἐμφιλοχωρεῖν* (libenter inhabitare) *πέφυκε, διὰ τοῦ Υἱοῦ χορηγούμενον, οἷς ἂν ὁ Πατὴρ κρίνειεν* (de eccl. theol. III, 6 init.), und versteht auch, wie die meisten in jener Zeit, das Einwohnen und Heiligen fast ausschließlich von dem Erfüllen mit den außerordentlichen Geistesgaben.

4. Vergegenwärtigt man sich, daß gerade bei dieser einseitigen Vorstellung vom Wirken des heiligen Geistes, da solche Gaben nicht mehr sich zeigten, der rechte Impuls fehlte, über das Wesen des heiligen Geistes tiefere Erwägungen anzustellen, und nimmt man das Vorherrschen der platonischen Anschauung vom Wesen des Logos hinzu, so wird man das Vage und Unsichere der Gedanken jener Zeit über den heiligen Geist verstehen. Gregor von Nazianz berichtet in seiner fünften Rede, daß unter den philosophisch Gebildeten auch solche, welche den heiligen Geist nicht bloß eine Kraft (*ἐνέργεια*) oder ein Geschöpf, sondern Gott sein ließen, dennoch große Scheu trugen, diesen frommen Glauben offen auszusprechen und den heiligen Geist doch weder seinem Wesen noch seiner Macht nach unendlich sein lassen wollten. Und wie er bereit war, sich bei vielen damit zu begnügen, wenn sie wenigstens die Anhänger der Lehre des Bischofs Makedonius von Konstantinopel (341—360) waren, als *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον εἰς κτίσμα κατάγοντας* verwarfen (or. XLI, 6), so muß er auch seinen Freund Basilius d. Gr. verteidigen, weil dieser als Metropolit in jenen bedrängten Zeiten (*τοῦ καιροῦ στενοχωροῦντος ἡμᾶς*) bezüglich des Bekenntnisses vom heiligen Geist ein vorsichtigeres Verhalten für besser erachtet habe (*βελτίον οἰκονομηθῆναι τὴν ἀλήθειαν*) und ihm, dem weniger Gefährdeten, die *παῤῥησία* überlassen habe (or. XLIII, 68). Bei dem Kampfe wider die Lehre des Makedonius,[1]) in welchem die

---

[1]) Über Makedonius berichtet uns Sozomenus h. e. IV, 27: *Εἰςηγεῖτο τὸν Υἱὸν Θεὸν εἶναι κατὰ πάντα τε καὶ κατ᾽ οὐσίαν ὅμοιον τῷ Πατρί, τὸ δὲ ἅγιον Πνεῦμα ἄμοιρον τῶν αὐτῶν πρεσβείων ἀπε-*

drei hellen theologischen Sterne Kappadokiens zusammenstanden, gingen diese auch von der Ansicht aus, daß es besser sei, vor den *ταπεινοί* es zu vermeiden, den heiligen Geist Gott zu nennen, indem das heiße, den nur nach Milch sich Sehnenden feste Speise vorsetzen. Sie bemühten sich deshalb mehr, nur auf rhetorischem und mystisch-spekulativem Wege darzuthun, daß der heilige Geist *ὡς ὁμοούσιον καὶ ὁμοτίμον* (consubstantiale et honore parum) zu verehren sei. Es tritt in ihrer Methode eine folgerichtige Eigenart der von Anfang an sich auf philosophische Spekulationen aufbauenden griechisch-orientalischen Theologie zuerst mehr bewußt hervor; in den folgenden Jahrhunderten wurde sie freilich viel einseitiger ausgebildet. Es ist dies der unverkennbare Anfang der sich seitdem beständig steigernden Verkalkung des geistlichen Sensoriums für die belebende Kraft, welche in allen Heilswahrheiten und in der gesamten Heilserkenntnis für das innere Glaubensleben aller Glieder der christlichen Kirche liegt. Mit dieser vorzugsweisen Betonung der theologischen Spekulation schlugen die drei Kappadokier aber auch eine von dem großen Alexandriner, dem pater orthodoxiae, abweichende Richtung ein, freilich, wie das häufig der Fall ist, unter dem Druck des theologischen Gegensatzes, unter dem sie standen. Athanasius war bei seiner Theologie nämlich vor allem von seinem an der Schrift sich nährenden Glauben mit dem Mittelpunkt in Christo ausgegangen, weshalb sich in seinen theologischen Ausführungen die dem System des theologischen Meisters der alexandrinischen Theologen, des Origenes, entlehnten Gedanken und Anschauungen mehr nur als ein Sediment darstellen. Dem Zuge ihrer Zeit folgend trug das Christentum der drei Kappadokier einen überwiegend asketischen und beschaulicher Betrachtung gewidmeten Charakter. Ihnen fehlte der kühne Schwung eines seines Heils in Christo durch die Schrift gewiß gewordenen Glaubens. Ihre Erkenntnis stellt sich in weit geringerem Maße als bei Athanasius als das unmittelbare Produkt ihres inneren Lebens dar. Sie erscheint uns mehr bloß als eine Übertragung ihrer früheren rhetorisch-philosophischen Durchbildung nach der Art ihrer Zeit aufs christliche Gebiet, wie sich allezeit leicht mit der Askese in deren Pflegern Meditation ver-

---

φαίνετο διάκονον καὶ ὑπηρετὴν καλῶν καὶ ὅσα περὶ τῶν θείων ἀγγέλων λέγων τίς οὐκ ἂν ἁμάρτοι·

bindet. Weil ihre Theologie nicht so unmittelbar und quellfrisch aus ihrem Glaubensleben hervorgesprudelt ist, darum konnten sie auch weit eher als der bis ins Alter unentwegte Bekenner Athanasius zu Kompromissen geneigt werden, wie wir das an Basilius sehen, und des Kampfes müde werden, wie Gregor von Nazianz. Dazu, diese Art ihrer Theologie zu steigern und den Wegen des beschaulichen Neuplatonismus sich anzuschmiegen, trug bei ihnen noch ein Umstand bei. Die antinikänischen und semiarianischen Theologen aus Lukians Schule stützten sich einerseits auf die aristotelische Philosophie und trieben dadurch ihre Bekämpfer umsomehr dem neuplatonischen System in die Arme, setzten andererseits in besonderem Grade die sprachlichen und exegetischen Bestrebungen des gemeinsamen Ausgangspunktes aller Theologen jener Zeit, des Origines, fort und machten diese Studien ihrer Theologie dienstbar. Wie anerkennenswert nun auch immer das Lebenswerk der Kappadokier ist, so läßt sich doch in keiner Weise verkennen, daß die Exegese nicht ihre Stärke war, wobei ihre Auslegung immerhin manches von bleibendem Werte in sich schließen kann. Das Gefühl davon nun, durch exegetische Mittel des semiarianischen Gegensatzes nicht Herr werden zu können, hat, wie es scheint, dieselben umsomehr der spekulativen, nicht allen zugänglichen Deduktion in die Arme getrieben.

Bei ihrer Beweisführung für die Lehre von der Gottheit des heiligen Geistes gehen die Kappadokier wohl in eben jenem Gefühle[1]) von der Überlieferung aus. Wie bedenklich und irre-

---

[1]) Dasselbe spiegelt sich in den Sätzen des Basilius über das Schriftzeugnis vom heiligen Geiste in der Schrift de Spiritu sancto, c. XXVII, § 66: *Οὗτος ὁ λόγος* (ratio) *τῆς τῶν ἀγράφων παραδόσεως, ὡς μὴ καταμεληθεῖσαν τῶν δογμάτων τὴν γνῶσιν εὐκαταφρόνητον τοῖς πολλοῖς γενέσθαι διὰ συνήθειαν. Ἄλλο γὰρ δόγμα καὶ ἄλλο κήρυγμα. Τὸ μὲν γὰρ σιωπᾶται τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται. Σιωπῆς δὲ εἶδος καὶ ἡ ἀσάφεια, ᾗ κέχρηται ἡ Γραφή, δοσθεώρητον κατασκευάζουσα τῶν δογμάτων τὸν νοῦν πρὸς τὸ τῶν ἐντυγχανόντων λυσιτέλις.* In diesen Sätzen wird offenbar ebenso das Wesen der prophetischen und apostolischen, Glauben zu wirken allein bestimmten Verkündigung als das Wesen des die kirchliche Glaubenserkenntnis fixierenden Dogmas verkannt. Sie bleiben deshalb ein Zeugnis von innerer Unsicherheit in exegetischer Hinsicht, wie auch von erkenntnis-theoretischer Unklarheit bei dem, der sie ausspricht. Darum schießt Köllings Glorifikation der Kappadokier (Pneumatologie,

führend auch dies Vorgehen für die spätere Entwicklung werden mußte, sobald es gewissermaßen zum dogmatischen Princip erhoben wurde, so war dasselbe betreffs der Lehre vom heiligen Geiste insofern im Rechte, als es in diesem Falle den thatsächlichen Glauben der Gemeinden zur Geltung brachte, der sich an die in That und Wort erfolgte Offenbarung des heiligen Geistes hielt und die Gleichstellung von Vater, Sohn und heiligem Geist nie aufgab, während es an der erkenntnismäßigen Durchdringung und Aneignung dieses Moments der erfolgten Heilsoffenbarung in der Kirche vielfach fehlte.

Man darf in dem durch Gregor von Nyssa uns überlieferten Bekenntnis des Gregorius Thaumaturgus, erstem Bischof vom pontischen Neocäsarea, welches den drei Kappadokiern durch Makarius übermittelt sein soll, die Tradition sehen, an welche sie anknüpften. Vom heiligen Geiste heißt es da: *Καὶ ἓν πνεῦμα ἅγιον ἐκ θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον καὶ δι᾽ υἱοῦ πεφηνὸς [δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις] εἰκὼν τοῦ υἱοῦ, τελείου τελεία, ζωὴ ζώντων αἰτία [πήγη ἁγία], ἁγιότης ἁγιασμοῦ χορηγός, ἐν ᾧ φανεροῦται θεὸς ὁ πατὴρ ὁ ἐπὶ πάντων καὶ ἐν πᾶσι καὶ θεὸς ὁ υἱὸς ὁ διὰ πάντων· τριὰς τελεία δόξῃ καὶ ἀϊδιότητι καὶ βασιλεία μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριούμενη*[1]) . . .

Auf solchem Glauben fußend war es leicht, mit dem gleichzeitigen Kyrill von Jerusalem in seinem Symbolum den heiligen Geist als *συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον* oder, wie Basilius, von jeher bekannt hatte, als *μετὰ πατρὸς καὶ υἱοῦ ὁμότιμον* hinzustellen. Da man damit allein Gott die Ehre geben und ihn sie mit keiner Kreatur teilen lassen wollte, schloß solches das *ὁμοούσιον* stillschweigend ein. Denn richtig betont Basilius de Spir. sanct. c. XVII, § 43: *Τὸ γὰρ ὄνομα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος ὁμοίως ἐκδέδοται. Ὡς τοίνυν ἔχει ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Πατέρα οὕτω πρὸς τὸν Υἱὸν τὸ Πνεῦμα κατὰ τὴν ἐν τῷ βαπτίσματι παραδεδομένην τοῦ λόγου σύνταξιν. Εἰ δὲ τὸ Πνεῦμα τῷ Υἱῷ συντέτακται, ὁ δὲ Υἱὸς τῷ Πατρί, δηλονότι καὶ τὸ Πνεῦμα τῷ Πατρί. Τίνα οὖν ἔχει χώραν, τὸ μὲν συναριθμεῖσθαι;* (vgl.

S. 78 ff. u. S. 279) weit über das Ziel hinaus, indem sie rhetorische Plerophorie und theologische Tiefe nicht genug auseinanderhält.

[1]) Vgl. Caspari, Alte und neue Quellen zum Taufsymbol, S. 10. Hahn a. a. O. S. 254 f.

c. XVIII, § 43).[1]) Weitergehend fordert Gregor von Nazianz die Anerkennung der Homousie des heiligen Geistes, indem er *εἰς ἔμφασιν* derselben auf das Specifische seiner Wirksamkeit mit den Worten hinweist: *Πνεῦμα τὸ ποιῆσον, τὸ ἀνακτίζον διὰ βαπτίσματος, δι' ἀναστάσεως. Πνεῦμα τὸ γινῶσκον ἅπαντα, τὸ διδάσκον, τὸ πνέον ὅπου θέλει καὶ ὅσον, ὁδηγοῦν, λαλοῦν, ἀποστέλλον, ἀφορίζον, παροξυνόμενον, πειραζόμενον, ἀποκαλύπτικον, φωτιστικόν, ζωτικόν· μᾶλλον δὲ αὐτοφῶς καὶ ζωή, ναοποιοῦν, θεοποιοῦν, τελειοῦν* (or. XXXI, c. 29, p. 575).[2]) Bei der auf die in dieser Stelle und auch sonst summierten neutestamentlichen Aussagen begründeten Beweisführung wird seitens der drei Kappadokier stracks in eben der Weise verfahren, welche Basilius ep. VIII, § 10, betreffs der Bezeichnung des Geistes als heiliger einschlägt, indem er sagt: *Τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον κατ' οὐσίαν, ὃν ἅγιον πηγὴ ἁγιασμοῦ προσηγορεῦται· οὐκ ἄρα κτίσμα, τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· εἰ δὲ μὴ κτίσμα ὁμοούσιόν ἐστι τῷ θεῷ.*[3]) Eine derartige Beweisführung, welche nicht etwa bloß rhetorisch-assertorisch, sondern bereits recht abstrakt scholastisch war, konnte betreffs der Behauptung der Gleichheit des heiligen Geistes mit dem Vater und dem Sohne nur zu einem Schluß führen, wie ihn der unter den Dreien in dieser Argumentationsart am weitesten gehende Nyssener contra Maced. c. 2 vorträgt: *Ἡμῶν γὰρ συντετάχθαι τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ὁμολογούντων ὡς μηδεμίαν εἶναι παραλλαγὴν ἐν μηδενὶ τῶν*

---

[1]) Darauf legt auch Gregor von Nazianz Gewicht; er sagt orat. XXXI, c. 12: *Τὸ οὖν προσκυνεῖν τῷ Πνεύματι ἢ προσεύχεσθαι, οὐδὲν ἄλλο εἶναί μοι φαίνεται ἢ αὐτὸ ἑαυτῷ τὴν εὐχὴν προσάγειν καὶ τὴν προσκύνησιν. Ὃ τὶς οὐκ ἂν ἐπαινέσειε τῶν ἐνθέων καὶ τῶν εὖ εἰδότων, ὅτι καὶ ἡ τοῦ ἕνος προσκύνησις, τῶν τριῶν ἐστι προσκύνησις, διὸ τὸ ἐν τοῖς τρίσιν ὁμότιμον τῆς ἀξίας καὶ τῆς θεότητος.*

[2]) Vgl. dazu c. 28 fin.; orat. XXXIV, c. 10—16, aber auch Basilius' de Spir. s., c. XIX, § 48; c. XV, § 36; c. XVI, § 38; c. XXIV, § 26, und Gregor von Nyssa de fide; Migne, s. gr. XLV, p. 144 A. B.

[3]) Vgl. des Gregor von Nyssa Frage ctr. Eunom. lib. I (Migne, scr. gr. XLV, p. 340, nach dem dessen Schriften hier angeführt werden): *Τί δὲ πιστεύουσιν εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, εἰ περὶ τοῦτο αὐτὰ λογίζονται: Πῶς δὲ ἀπὸ τῆς φθαρτῆς γενήσεως διὰ τοῦ βαπτίσματος ἀναγεννῶνται οὐδὲ ἀναγεννώσης αὐτοὺς δυνάμεως τὸ ἄπτωτον καὶ ἀπροσδέες φυσικῶς καθῶς οἴονται κεκτημένης.*

εὐσεβῶν περὶ τὴν θείαν φύσιν νοουμένων τε καὶ ὀνομαζομένων ἐκτὸς τοῦ καθ' ὑπόστασιν ἰδιαζόντως θεωρεῖσθαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστι καὶ τοῦ Χριστοῦ ἐστὶ καθὼς γέγραπται.[1]) Das Bedenkliche einer solchen äußeren Aneinanderreihung der drei göttlichen Hypostasen (eines solchen *συναριθμεῖν*, wie es Basilius und Gregor von Nazianz auch selber nennen), verbirgt sich den kappadokischen Vorkämpfern der Homousie nun zwar keineswegs. Sie sind auch nicht bloß bestrebt, den bei ihrem Verfahren sich leicht einstellenden irrigen Anschauungen wie besonders der Betrachtungsweise des Sabellius zu wehren (vgl. Gregor von Nazianz or. XXI, § 13). Sie zeigen sich vielmehr eifrig bemüht, neben der Einheit des Wesens die Eigentümlichkeiten der drei Personen herauszustellen und zu bestimmen. Das zeigt das für diesen Punkt höchst bedeutsame vierte Kapitel des Briefes des Basilius an den Gregor von Nyssa (ep. XXXVIII), in dem er schreibt: *Οὐ γάρ ἐστιν ἐπινοῆσαι τομὴν καὶ διαίρεσιν κατ' οὐδένα τρόπον ὡς ἢ Υἱὸν χωρὶς Πατρὸς νοηθῆναι ἢ τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ διαζευχθῆναι· ἀλλά τις ἄῤῥητος καὶ ἀκατανόητος· ἐν τούτοις καταλαμβάνεται καὶ ἡ κοινωνία καὶ ἡ διάκρισις οὔτε τῆς τῶν ὑποστάσεων διαφορᾶς τὸ τῆς φύσεως συνεχὲς διασπώσης οὔτε τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν κοινότητος τὸ ἰδιάζον τῶν γνωρισμάτων ἀναχεούσης. Μὴ θαυμάσῃς δέ, εἰ τὸ αὐτὸ καὶ συνημμένον καὶ διακεκριμμένον εἶναι φάμεν καί τινα ἐπινοοῦμεν ὥσπερ ἐν αἰνίγματι καινὴν καὶ παράδοξον διάκρισιν τὲ συνημμένην καὶ διακεκριμμένην συνάφειαν.*

Betreffs der näheren Bestimmung der Eigentümlichkeiten der drei Hypostasen in Gott gelangen jedoch alle drei Theologen über das nicht hinaus, was Gregor von Nazianz or. XXV, § 16,[2]) ausgesprochen hat: *Κοινὸν γὰρ Πατρὶ μὲν καὶ Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι τὸ δὲ μὴ γεγοννέναι καὶ ἡ θεότης· Υἱῷ δὲ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι τὰ ἐκ τοῦ Πατρός; ἴδιον δὲ Πατρὸς μὲν ἡ*

---

[1]) Dazu vgl. Gregor von Nazianz or. XXXI, § 28: *Ἐγὼ μὲν οὕτω περὶ τούτων καὶ ἔχοιμι καὶ ὅστις ἐμοὶ φίλος σέβειν Θεὸν τὸν Πατέρα Θεὸν τὸν Υἱόν, Θεὸν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τρεῖς ἰδιότητας θεότητα μίαν δόξῃ καὶ τιμῇ καὶ οὐσίᾳ καὶ βασιλείᾳ μὴ μεριζομένην,* und auch, was Basilius d. Gr. de Spir. sanct. c. XVII, § 43, ausführt.

[2]) Vgl. hierzu noch weiter or. XXXIX, § 12, und Gregor von Nyssa ctr. Maced., c. 2.

ἀγεννησία, *Υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις*, *πνεύματος δὲ ἡ ἔκπεμψις*. Für letzteren Ausdruck wird auch *ἐκπόρευσις* gebraucht. Das Wesen dieser wird, wie das der Zeugung, zu den *μυστήρια θεοῦ* gerechnet. Aber diese *ἰδιότητες* der drei Hypostasen und deren Bedeutung für Gottes Wesen selber näher zu beschreiben und zu erläutern, will den Kappadokiern nicht mehr gelingen. Denn was Gregor von Nazianz, or. XXXI, § 11, durch Herbeiziehung des Unterschiedes von *πλάσμα*, *τίμημα*, *γέννημα* beibringt, oder die Gleichnisse aus der Natur und besonders die Funktion des Atmens, welche der Nyssener orat. catech. c. II behufs Erlangung einer *περὶ τοῦ πνεύματος ἔννοια* heranzieht, gedeihen zu keiner Klarlegung der inneren Unterschiede.

Doch fehlt bei den Kappadokiern nicht allein hierüber eine klare, begriffliche Darlegung. In ihrer Vorstellung vom Verhältnis der drei Personen zu dem ihnen gemeinsamen göttlichen Wesen sind auch noch recht dunkle Punkte. Sie rühmen sich zwar, durch Festhaltung der *τριάς* der *θεότης* die richtige Mitte zwischen heidnischem Polytheismus und jüdischem Monotheismus getroffen zu haben (Gregor von Nazianz or. XXV, § 16). Indes sind sie doch durch die philosophischen Voraussetzungen, von welchen sie bei ihren dogmatischen Konstruktionen nach dem Vorbilde des Origenes ausgehen, daran gehindert, die lebendige Anschauung der heiligen Schrift von dem dreieinigen Gott in sich völlig aufzunehmen. So lesen wir bei Gregor von Nazianz, dem Vorkämpfer im Streit mit den Pneumatomachen (or. XXV, § 17): *Νῦν δὲ δίδασκε τοσοῦτον εἰδέναι μόνον μονάδα ἐν Τριάδι καὶ Τριάδα ἐν μονάδι προςκυνουμένην παράδοξον ἔχουσαν καὶ τὴν διαίρεσιν καὶ τὴν ἕνωσιν*, und (or. XXXIX, § 11): *Ἓν γὰρ ἐν τρίσιν ἡ θεότης καὶ τὰ τρία ἕν· τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης ἢ τό γε ἀκριβέστερον εἰπεῖν, ἃ ἡ θεότης.* Ähnlich heißt es bei Basilius, de Spir. sanct. c. 45: *Καὶ ὥσπερ ἐπὶ τῶν τεχνικῶν κατὰ τὴν μορφὴν ἡ ὁμοίωσις οὕτως ἐπὶ τῆς θείας καὶ ἀσυνθέτου φύσεως ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῆς θεότητός ἐστιν ἡ ἕνωσις. Ἓν δὲ καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα καὶ αὐτὸ μοναδικῶς ἐξαγγελλόμενον, δι' ἑνὸς Υἱοῦ τῷ ἑνὶ Πατρὶ συναπτόμενον καὶ δι' ἑαυτοῦ συμπληροῦν τὴν πολυύμνητον καὶ μακαρίαν Τριάδα.* Und selbst in der Schrift des eigentlichen Systematikers unter den Kappadokiern, in Gregors von Nyssa Buch: Quod non sint tres Dei, finden sich Sätze wie diese:

Πῶς ἐπὶ τῶν μυστικῶν δογμάτων τὰς τρεῖς ὑποστάσεις ὁμολογοῦντες καὶ οὐδεμίαν ἐπ' αὐτῶν τὴν κατὰ φύσιν διαφορὰν ἐννοοῦντες μαχόμεθα τρόπον τίνα τῇ ὁμολογίᾳ, μίαν μὲν τὴν θεότητα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος λέγοντες, τρεῖς δὲ θεοὺς λέγειν ἀπαγορεύοντες (Migne, XLI, p. 117. A. B.), und: *Μίαν γὰρ ὁμολογίαν τὴν ἄκτιστον φύσιν τὴν ἐν Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ Πνεύματι ἁγίῳ θεωρουμένην.* Aus diesen Stellen, welche sich leicht um eine große Reihe vermehren ließen, wird erkennbar, daß bei den Kappadokiern die mit Recht von ihnen gelehrte Homousie des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes nicht in genügender Weise mit der Behauptung von der Einheit des göttlichen Wesens verknüpft ist. Hinter der Dreiheit der Personen schimmert im Hintergrunde noch überall die diesen gemeinsame Gottheit als ein für sich bestehendes, sei es persönliches oder unpersönliches Moment, hindurch. Besser gemacht wird das auch dadurch nicht, daß Gregor von Nyssa andrerseits mit dem monadisch gedachten Wesen Gottes die Hypostase des Vaters zu identifizieren scheint. Denn darauf läuft doch hinaus, was er am Schluß der Schrift, Quod non sunt tres dii (p. 134 D.) sagt: *Τὴν οὖν τοιαύτην διαφορὰν ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος λέγοντας ὡς τὸ μὲν αἴτιον τὸ δὲ ἐξ αἰτίου εἶναι πιστεύειν οὐκετ' ἂν ἐν τῷ κοινῷ τῆς φύσεως τὸν τῶν ὑποστάσεων λόγον συντίκτειν αἰτιαθείημεν. Ἐπειδὴ τοίνυν τὰς μὲν ὑποστάσεις τῆς ἁγίας Τριάδος ὁ τοῦ αἰτίου διακρίνει λόγος, τὸ μὲν ἀναιτίως εἶναι, τὸ δὲ ἐκ τοῦ αἰτίου πρεσβεύων, ἡ δὲ θεῖα φύσις ἀπαραλλακτὸς τὲ καὶ ἀδιαίρετος διὰ πάσης ἐννοίας καταλαμβάνεται διὰ τοῦτο κυρίως μία θεότης καὶ εἷς θεὸς καὶ τὰ ἄλλα πάντα τῶν θεοπρεπῶν ὀνομάτων μοναδικῶς ἐξαγγέλλεται.* In diesen Worten werden, wie kaum verkennbar, die inneren Verschiedenheiten der drei göttlichen Hypostasen fast nur in der Weise des Sabellius trotz aller gelegentlichen Polemik wider diesen in den Schriften der Kappadokier ausschließlich auf die verschiedenen Relationen Gottes zur Welt zurückgeführt. Da dies selbst bei dem Systematiker unter ihnen und bei dessen geklärter und vorsichtiger Ausdrucksweise vorkommt, kann es uns noch weniger wundern, wenn des Basilius und des vom Kaiser Theodosius zum Maßstabe der Orthodoxie gemachten Gregor von Nazianz spekulative Gedanken betreffs der Trinität, wie selten sie auch in ihren Darlegungen hervortreten, über eine emanatistisch-

subordinatianische Vorstellungsweise nicht recht hinauskommen. Bei Basilius lesen wir de Spir. s. Sätze wie: Ἀρχὴ γὰρ τῶν ὄντων μία, δι' Υἱοῦ δημιουργοῦσα καὶ τελειοῦσα ἐν Πνεύματι (c. 16, § 38), und: Καὶ ἀνάπαλιν ἡ φυσικὴ ἀγαθότης καὶ ὁ κατὰ φύσιν ἁγιασμὸς καὶ τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα ἐκ Πατρὸς διὰ τοῦ Μονογενοῦς ἐπὶ τὸ Πνεῦμα διήκει (c. 18, § 47). Gregor von Nazianz drückt sich selbst in der vor den Vätern des zweiten ökumenischen Konzils im Jahre 381 gehaltenen Rede (or. XLII, § 15) so aus: Ὄνομα δὲ τῷ μὲν ἀνάρχῳ Πατήρ· τῇ δὲ ἀρχῇ, Υἱός· τῷ δὲ μετὰ τῆς ἀρχῆς Πνεῦμα ἅγιον. Φύσις ἐν τοῖς τρίσι μία Θεός; Anderwärts sagt er (or. XXXIX, § 12): Πατὴρ ὁ πατὴρ καὶ ἄναρχος· οὐ γὰρ ἔκ τινος. Υἱὸς ὁ υἱὸς καὶ οὐκ ἄναρχος ἐκ τοῦ Πατρὸς γάρ. Εἰ δὲ τὴν ἀπὸ χρόνου λαμβάνοις ἀρχὴν καὶ ἄναρχος· ποιητὴς γὰρ χρόνων οὐχ ὑπὸ χρόνου. Πνεῦμα ἅγιον ἀληθῶς τὸ πνεῦμα προϊὸν μὲν ἐκ τοῦ Πατρός, οὐχ υἱικῶς δὲ οὐδὲ γὰρ γεννητῶς ἀλλ' ἐκπορευτῶς· Und er kann sich sogar dahin äußern (or. XXIX, § 2): Διὰ τοῦτο μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα μέχρι Τριάδος ἔστη. Καὶ τοῦτο ἔστιν ἡμῖν ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα ὁ μὲν γεννήτωρ καὶ προβολεύς, λέγω δὲ ἀπαθῶς καὶ ἀχρόνως καὶ ἀσωμάτως· τῶν δὲ τὸ μὲν γέννημα τὸ δὲ πρόβλημα ἢ οὐκ οἶδ' ὅπως ἄν τις ταῦτα καλέσειεν ἀφέλων πάντη τῶν ὁρωμένων. Diese und gar manche ähnliche Stelle (Greg. v. Naz. or. XXI, § 25; XLI, § 9; Greg. v. Nyssa, Quod non sunt tres dii. p. 117 C u. D) macht es zweifellos, daß es dem theologischen Denken der Kappadokier ebensowenig gelungen ist, vom Subordinatianismus wie von den emanatistischen Vorstellungen der platonischen Philosophie über das innergöttliche Leben sich völlig frei zu halten.

Weil sie nun aber, wenn auch nicht der Zeit, so doch hinsichtlich der Verursachung, nur den ursprünglichen Gott (den Vater) anfangslos (ἄναρχος) sein und aus der μονάς sich durch ein κινεῖν die τριάς entfalten lassen, so kann ihnen auch jedes opus ad extra Gottes allein mittelst eines Hindurchgehens durch alle drei Personen zustande kommen. So ist es ihnen zufolge bei dem Werke der äußeren Schöpfung gewesen, und so soll es auch dauernd bei dem von Gott auf die Menschheit ausströmenden Leben sein, sei es das äußere oder das innere. Denn infolge ihres Platonismus wird selbst das innere Leben weit mehr als ein mystisch-

dynamisches denn als ein geistig-sittliches vorgestellt. Um deswillen halten die Kappadokier zum Schaden der christlichen Erkenntnis in ihren Tagen und in den folgenden auf sie so fleißig hörenden Zeiten an der Anschauung fest, daß das neue göttliche Leben vor allem bereits durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes oder Logos an sich und nicht erst durch die von dem Menschgewordenen bewirkte Versöhnung vermittelt sei. Dieser Mangel an Verständnis des Centrums des göttlichen Heilswirkens hat denn auch bei ihnen den ungenügenden Einblick in das immanente Verhältnis der drei göttlichen Personen zu einander zur Folge; ihre Lehre von der Trinität ist eben nicht heilsgeschichtlich orientiert.

Das wirkt besonders auf ihre Lehre vom heiligen Geiste zurück. Wie aus den angeführten Stellen erhellt, lassen sie als orthodoxe Theologen natürlich alle Schriftaussagen über ihn in thesi gelten. Aber sie bringen dieselbe in ihrer Lehre nicht zur Verwendung. Sie verkennen nämlich, daß des heiligen Geistes eigentümliches heilsökonomisches Wirken gleichwie das es bedingende Versöhnungswerk Jesu Christi des Sohnes Gottes in dem immanenten Verhältnis der drei göttlichen Hypostasen wesentlich begründet ist, weil das Wesen des Gottes der Liebe und Barmherzigkeit sich notwendig in seinem Verfahren und Handeln mit der Sünderwelt spiegelt und bekundet. Darin liegt auch die letzte Wurzel der Unfähigkeit der späteren griechischen Theologie, das Ausgehen des heiligen Geistes vom Sohne wie vom Vater als immanente Notwendigkeit zu erfassen. Es rächt sich darin das Zurücklenken der Kappadokier von der vor allem auf dem an der Schrift sich nährenden Glauben begründeten Theologie des Athanasius zu der mehr philosophisch konstruierenden Weise der Gotteslehre des Origenes.

5. In ihrem Kampfe wider die pneumatomachische Herabsetzung des heiligen Geistes und die Leugnung seiner Homousie hatten die Kappadokier noch einen Mitstreiter, der, wenngleich er zum Leitmotiv seiner Theologie den athanasianischen Grundgedanken: *αὐτὸς* (sc. *ὁ λόγος*) *ἐνανθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν,* gemacht hatte, doch bei dessen Geltendmachung von andern, man kann sagen, antiochenischen oder lukianischen Voraussetzungen ausging. Es ist der jüngere Apollinarius von Laodikeia in Syrien. Bekannt ist, wie er gerade dadurch, daß es ihm herzlich anlag, die ihm behufs der Erlösung

oder genauer nach griechischer Vorstellung, Vergottung der Menschen erforderliche wahre Menschwerdung des Sohnes Gottes zu erfassen, zu einer christologischen Anschauung gelangte, die ihn trotz seiner Vertretung der Homousie des Geistes an der Seite des Athanasius, Basilius und Gregorius von Nazianz aus der Kirche hinausdrängte. Man sucht den Quell seiner christologischen Abirrung häufig allein in der folgerichtigen Durchführung des philosophischen Axioms: *δύο τέλεια ἓν γίνεσθαι οὐ δύναται* (Athan. ctr. Apoll. I, c. 2. Migne, Patrol. agr. XXVI, p. 1096 B.), und: *καὶ εἰ ἀνθρώπῳ τελείῳ συνήφθη Θεὸς τέλειος, δύο ἂν ἦσαν* (Greg. v. Nyssa, *ἀντιῤῥητικός* c. 39. Migne, XLV, p. 1212 C.). Allein sie hängt nicht weniger aufs engste mit seiner Lehre von Gott zusammen, wie seine Lehre vom heiligen Geiste erkennen läßt.

Trotzdem, daß Apollinarius viel geschrieben hat (Hieron. de vir. ill. c. 104), sind wir für die Kenntnis seiner Anschauungen lange Zeit allein auf die Schriften seiner Gegner angewiesen gewesen. Aus Angaben des Leontius von Byzanz (Adv. fraudes Apollinistarum, Mac. Spir. Rom. X s., p. 128) und des Evagrius (hist. eccl. III, 31) ersah man aber, daß, wie früher Apollinaristen, so später Eutychianer, behufs Erregung des Scheines, als ob ihre Lehren orthodox wären, des Bischofs von Laodikeia Schriften unter die Werke anderer, wie des Athanasius, Gregorius Thaumaturgus, Julius von Rom, gemischt haben. Mit gutem Grunde hat nun Caspari[1]) wie die für athanasianisch ausgegebene Abhandlung *περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου* so auch das unter des Gregorius Thaumaturgus Namen auf uns gekommene Libell *κατὰ μέρος πίστις* und anderes als Arbeiten des Apollinarius erkannt. Und wie beide für die Christologie, so ist letztere auch für seine Lehre von der Trinität und vom heiligen Geiste bedeutsam. Da nun Apollinarius in seinem zweiten Briefe an den Basilius (Migne, Patrol. s. gr. XXXII, p. 1105, ep. CCCLXXIV) selbst angiebt,[2]) daß sich die von Athanasius nach Alexandria 362 berufene Synode zuerst mit der Lehre vom

[1]) Alte und neue Quellen des Taufsymbols, 1879, S. 63—116.

[2]) *Συνειςήγετο δὲ καὶ* — sagt Apollinarius dort von der Synode — *καὶ τὸ περὶ Πνεύματος ὡς ὑπὸ τῶν Πατέρων ἐν τῇ αὐτῇ πίστει τῷ Θεῷ καὶ τῷ Υἱῷ κειμένου, ὅτι ἔστιν ἐν τῇ αὐτῇ θεότητι.*

heiligen Geiste befaßt und mit Recht von diesem bei Auslegung des Glaubens bemerkt habe: ὅτι ἔστιν ἐν τῇ αὐτῇ θεότητι,[1]) und da ferner die Schrift κατὰ μέρος πίστις (der Stück für Stück dargelegte Glaube) nach ihrer ziemlich diffusen Anlage[2]) nur ein Werk seines Alters behufs einer nochmaligen Darlegung seiner Lehre zu sein scheint, so darf er nicht als der eigentliche Urheber der orthodoxen Lehre vom heiligen Geist angesehen werden. Er ist ein selbständiger Parteigänger der Homousiasten; aber seine Darstellung krankt bei manchen Vorzügen infolge verschiedenartiger irriger Voraussetzungen.

Um des Apollinarius Lehre in ihrer Eigenart recht würdigen zu können, muß man sich vergegenwärtigen, daß er seiner Geburt wie seinem Wohnort nach der Kirchenprovinz von Westsyrien angehörte, deren Metropolis die Patriarchalstadt Antiochia selber war, und seine theologische Ausbildung also lukianischen Einflüssen unterstanden haben wird. So finden wir denn bei ihm auch ebenso zweifellos eine Anlehnung an die aristotelische und nicht an die platonische Philosophie, und trotz seiner großen rhetorischen und litterarischen Kenntnisse, wie schon bei seinem Vater, dem älteren Apollinarius, eine starke Neigung, die Schrift im Volke zu verbreiten. Von beidem giebt die uns

---

[1]) Dr. J. Dräseke hat nun zwar in einer ansehnlichen Reihe von Abhandlungen (Apollinarius von Laodikeia, 1892, Text u. Unt. VII, Heft 3. 4; Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXVIII (N. F. II), S. 238 ff.) darzuthun sich bemüht, daß, wie in dem 4. und 5. Buch von des Basilius Schrift κατ' Εὐνόμιον, so in den teils namenlos, teils unter dem Namen des Athanasius oder des Maximus Confessor überlieferten Dialogen περὶ τῆς ἁγίας τριάδος die Schriften des Apollinarius ἀντιῤῥητικὸς κατ' Ευνομίου und περὶ τριάδος uns vorlägen. Aber es sprechen doch zu bedeutsame Gründe gegen diese Annahme, als daß, wie es sich auch mit dem Ursprunge oder der Glossierung jener Schriften verhalte, bei der obigen Darlegung auf sie Rücksicht genommen werden könnte. Selbst aber auch, wenn dies der Fall, würde die Ansicht Dräsekes (Z. f. w. Th. a. a. O. S. 241 f.) und A. Harnacks (Dogmengesch. II², S. 285), dem Apollinarius gebühre das Verdienst, in jenen Jahren die Lehre vom heiligen Geiste noch vor dem Auftreten der Kappadokier begründet zu haben, doch nicht stichhaltig sein. Denn war Apollinarius auch vielleicht schon 310 geboren, so fallen doch die Verhandlungen über die Lehre vom heiligen Geist erst in die Zeit nach 360, in welcher Basilius und Gregorius von Nazianz bereits bedeutend waren.

[2]) Vgl. Caspari a. a. O. S. 126 ff.

außer Fragmenten in den Katenen allein erhaltene *μετάφρασις εἰς τὸν ψαλτῆρα* (Migne, Patrol. s. gr. XXXIII, p. 1363) ein sprechendes Zeugnis. Auch hierin liegt ein Anzeichen, daß für Apollinarius zur Aufstellung seiner Lehre, wie für Athanasius, mehr aus einem inneren, praktischen Christentum als aus Neigung zu spekulativen Abschlüssen der Lehre aufkeimende Triebe maßgebend waren.

Dies zeigt sich ferner darin, daß die Lehre vom heiligen Geiste bei Apollinarius unverkennbar von heilsgeschichtlichen und soteriologischen Gesichtspunkten getragen ist. Denn er stellt nicht bloß in seinen den Schluß des Büchleins *κατὰ μέρος πίστις* bildenden Bekenntnissen den heiligen Geist als den dar, durch welchen der Sohn seine Herrschaft über die Menschen ausübt und als Heiland derselben bekundet wird. *Ὡςαύτως δὲ καὶ τὸ Πνεῦμα τῆς τοῦ Υἱοῦ κυριότητα διαπέμπος* (vermittelt) *εἰς τὴν ἁγιαζομένην κτίσιν* (Migne, Patrol. s. g. X, p. 1117 D.), heißt es zuerst, und dann später: *Πατρὸς μὲν ἐν Υἱῷ νοουμένου καθότι Υἱὸς ἐξ αὐτοῦ, Υἱοῦ δὲ ἐν Πατρὶ δοξαζομένου, καθ' ὃ ἐστὶν ἐκ Πατρός, φανερουμένου ἐν Πνεύματι ἁγίῳ τοῖς ἁγιαζομένοις* (ibid. p. 1120 B.). Sondern wir lesen auch im ersten thematischen Teile der Schrift folgenden Satz: *Προςελθεῖν δὲ ἀδύνατον τῷ Υἱῷ χωρὶς τοῦ Πνεύματος· τὸ Πνεῦμα γὰρ καὶ ἡ ζωὴ καὶ ἡ ἁγία μόρφωσις τῶν ὅλων* (sancta formatio omnium rerum)· *καὶ τοῦτο ἐκπέμπων ὁ Θεὸς δι' Υἱοῦ, τὴν κτίσιν ὁμοιοῦ πρὸς ἑαυτόν* (creaturam sibi assimilat, ibid. p. 1108 A.). Dabei erkennt Apollinarius in vollstem Einvernehmen mit den Kappadokiern, daß dem heiligen Geist das *ἁγιάζειν* nicht wahrhaft beigemessen werden könne, wenn man ihn, die Quelle der Heiligung, für ein *ποίημα* erkläre, daß dann vielmehr im Grunde nicht fürder von einer *τριάς*, sondern bloß von einer *μονάς* bei Gott die Rede sein könne (p. 1108 C.). Wiederholt betont er darum die Wesenseinheit des heiligen Geistes mit dem Vater und Sohne in klarster Weise. Wir lesen p. 1109 D.: *Πιστεύομεν γὰρ ἡμεῖς ὅτι τρία Πρόσωπα μίαν ἔχοντα τὴν θεότητα δηλοῦνται, Πατὴρ καὶ Υἱὸς καὶ ἅγιον Πνεῦμα· ἡ γὰρ θεότης μία φυσικῶς ἐν Τριάδι μαρτυρουμένη, τὴν ἑνότητα τῆς φύσεως βεβαιοῦ ὅτι πὲρ καὶ ἴδιον μὲν Πατρὸς κατὰ τὸ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος· καὶ τῷ Πνεύματι δὲ παρὸν φυσικῶς τὸ Πνεῦμα Θεοῦ ὑπάρχειν.* Dabei wird von

Apollinarius jede Vorstellung von einem lediglich arithmetischen Verhältnis der drei *πρόσωπα*, trotzdem daß dies Wort deutlich so erklärt wird: *πρόσωπεν μὲν γὰρ ἑκάστου τὸ εἶναι αὐτὸ καὶ ὑφέσταναι δηλοῦ*, aufs energischste abgewehrt. Denn es heißt p. 1112 B.: *οὕτω δὴ καὶ Θεὸν ἕνα φαμὲν τὴν Τριάδα ἀλλ' οὐχ ὡς ἐκ συνθέσεως τριῶν ἕνα δόντες· μέρος γὰρ ἅπαν ἀτελὲς τὸ συνθέσεως ὑφιστάμενον.* Blickt man nur darauf, so versteht man wohl, daß er nach Gregor von Nazianz (ep. I ad Cledon. § 16) als solcher geschätzt wurde: *ὁ τὸ τῆς θεότητος ὄνομα τῷ ἁγίῳ Πνεύματι δοῦς.*

Aber über das immanente Verhältnis der drei Hypostasen zu einander weiß auch Apollinarius keinen irgendwie genügenden Aufschluß zu geben. In der weiteren Ausführung sagt er p. 1112 D.: *Ἐροῦμεν, ἐπειδὴ ὁ Θεὸς ἀρχὴ καὶ Πατὴρ ἐστὶν τοῦ Υἱοῦ καὶ οὗτος εἰκών ἐστι καὶ γέννημα τοῦ Πατρὸς καὶ οὐκ ἀδελφὸς αὐτοῦ καὶ Πνεῦμα ὡσαύτως πνεῦμα Θεοῦ ἐστιν.* Nun will aber Apollinarius mit dieser Erklärung, daß das *Πνεῦμα ἅγιον* das *πνεῦμα θεοῦ* sei, offenbar etwas ganz Besonderes sagen, zumal er zur Begründung eine im dritten der oben erwähnten Dialoge *περὶ τῆς ἁγίας τριάδος* wiederholte Zusammenstellung der den heiligen Geist als *πνεῦμα θεοῦ* bezeichnenden und zeichnenden Stellen des Römerbriefs und der Korintherbriefe hinzufügt. Was er aber dabei sich denkt, das wird dadurch klar, daß er in einer Beantwortung der beiden Fragen *πῶς τρία Πρόσωπα, καὶ πῶς μία θεότης;* bezüglich der letzteren die Auskunft giebt: *μιὰ δὲ θεότης καθ' ὃ τοῦ Πατρὸς ἑνὸς ὄντος, Θεοῦ εἰκών ἐστιν ὁ Υἱός, τουτέστι Θεὸς ἐκ Θεοῦ καὶ τοῦτο φυσικῶς κατ' αὐτὴν τὴν οὐσίαν, οὐ κατ' μετουσίαν Θεοῦ . . . λέγομεν δὲ καὶ μίαν θεότητα καὶ μίαν κυριότητα καὶ μίαν ἁγιότητα τὴν Τριάδα· ὅτι τοῦ Κυρίου ὁ Πατὴρ ἀρχὴ ἀϊδίως αὐτὸν γεννήσας καὶ πρωτότυπος τοῦ Πνεύματος ὁ Κύριος· οὕτω γὰρ καὶ ὁ Πατὴρ Κύριος καὶ ὁ Υἱὸς Θεὸς καὶ περὶ τοῦ Θεοῦ εἴρηται ὅτι Πνεῦμα ὁ Θεός* (p. 1116 A. B.). Diese Stelle bekundet eben so deutlich, daß Apollinarius dies Problem der Einheit und Dreifaltigkeit Gottes allseitig durchdacht und wohl auch die Eigentümlichkeit der drei Hypostasen sich von der Beziehung auf ihr besonderes Wirken in der Welt klar zu machen bemüht gewesen ist, wie daß es ihm nicht gelungen ist, in jeder derselben *τὸ εἶναι αὐτὸ καὶ ὑφί-*

σταναι darzuthun. Diese und ähnliche Ausführungen sind es, um deretwillen Basilius in einem Briefe an Meletius von Antiochia ihm vorwirft, daß er sich der ἀσεβείᾳ τοῦ Σαβελλίου nähere (ep. CXXIX, § 1. Migne, Patrol. s. gr. XXXII, p. 560), und der Nazianzener den Apollinarius im ersten Brief an den Kledonius (ep. I, § 16) behaupten läßt: τὸ γὰρ ἐκ μεγάλου καὶ μείζονος καὶ μεγίστου συνιστᾶν τὴν τριάδα, ὥσπερ ἐξ αὐγῆς καὶ ἀκτῖνος καὶ ἡλίου τοῦ πνεύματος καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πατρὸς κλίμαξ ἐστὶ θεότητος. Die Vorwürfe sind indes nicht gerecht. Des Apollinarius' Anschauung scheint vielmehr eine andere gewesen zu sein. Man stelle die in der oben angeführten Stelle gewählte Bezeichnung Christi als πρωτότοκος τοῦ Πνεύματος mit der neuerlichst[1]) nicht beachteten Stelle Gregors von Nyssa zusammen (adv. Apollin. c. 13. Migne, Patrol. XLV, p. 1148), wo dieser schreibt: Προυπάρχει φησὶν ὁ ἄνθρωπος Χριστός· Συνεπινοεῖ τῷ ἐν ἀρχῇ ὄντι Λόγῳ τὸν φανέντα ἄνθρωπον ὡς προυπάρχοντα πρὸ τῆς φανερώσεως καὶ ἐπεξεργάζεται διὰ τοῦ ἀκολούθου τὸ νόημα. Φησὶ γὰρ ὅτι οὐχ ἕτερόν ἐστι παρ' αὐτὸν τὸ Πνεῦμα κατασκευάζων διὰ τούτου, αὐτὴν τοῦ Υἱοῦ τὴν θεότητα ἐξ ἀρχῆς ἄνθρωπον εἶναι, ὅπερ σαφέστερον διὰ τοῦ ἐφεξῆς δείκνυται λόγου· φησὶ γάρ, ὅτι ὁ Κύριος ἐν τῇ τοῦ Θεοῦ ἀνθρώπου φύσει, θεῖον Πνεῦμα ἦν. Und man wird aus dieser Angabe ersehen, daß Apollinarius den Logos oder das πνεῦμα in Christus als das in Gott ansah, was von Ewigkeit her die Bestimmung hatte, Mensch in historischer Form zu werden, so daß in Christo nur offenbar wurde, was von Anfang an in dem Wesen des Logos latent vorhanden war (Ὅπερ ἦν τῇ φύσει, τοῦτο νῦν ἐφανερώθη, c. 14. Τὸ λανθάνον θεῖον κατὰ φύσιν ἦν, τοῦτο τῷ τῆς ἐνανθρωπήσεως ἐφανερώθη καιρῷ, c. 15. Migne, l. c., p. 1149 A. und 1132 B.). Da nun der Herr nach jener Stelle der Schrift κατὰ μέρος πίστις das Urbild des Geistes sein soll, so ist des Apollinarius weitere Vorstellung die, daß das in Gott, was als Πνεῦμα ἅγιον bezeichnet wird, so, wie der Logos von Ewigkeit her die Bestimmung hatte, in Christus Mensch zu werden, von Ewigkeit her bloß dazu bestimmt

---

[1]) Weder von Loofs, Dogmengesch.[1], § 27, noch von Krüger, Theol. RE.[3] I, S. 674 f.

war, in den Gläubigen zu wohnen und die Menschen zu vergotten. Die auf die Apokatastasis ausgehende Vorstellung der griechischen Theologie von der Erlösung ist hier, nicht ohne Nachwirkung der aristotelischen Anschauung von der zum Sein stets tendierenden ὕλη, schon in Gottes immanentes Wesen zurückgetragen. Das Verfehlte und Einseitige dieser Lehre liegt auf der Hand. Wie man aber in derselben eine folgerichtige Konsequenz der verkehrten Grundauffassung der Erlösung als Vergottung wird anerkennen müssen, die zugleich auf mangelnde Tiefe der Sündenerkenntnis zurückweist, so wird man auch das wahre Moment nicht verkennen dürfen, das darin liegt. Apollinarius hat nämlich gefühlt, daß das eigentümliche heilsökonomische Wirken der drei Personen in Gott in nächster Beziehung zu ihrer persönlichen Wesenseigentümlichkeit besteht. Es wird dadurch vollends deutlich, daß ohne tiefere Erfassung der Sünde und der Erlösung von ihr ein weiteres Eindringen auch in die Lehre vom heiligen Geiste unmöglich war.

6. Die Mitverdammung der Lehre der Apollinaristen über die unvollkommene Menschheit des Gottmenschen auf dem zweiten ökumenischen Konzil 381 (Mansi, sacr. conc. coll. II, p. 668—678) hat nicht bloß ihres Lehrers Anteil an dem Kampfe für die Homousie vergessen machen, sondern auch die morgenländische Kirche völlig in die Bahnen der kappadokischen Theologie gedrängt.

Wie wenig auch das Wirken und die Bedeutung des heiligen Geistes für das Leben der Kirche und der Gläubigen bereits zur Erkenntnis gebracht war, die völlig gleiche Würde desselben mit dem Vater und dem Sohne war durch Verwerfung der Pneumatomachen, der Anhänger des früheren Bischofs von Konstantinopel Makedonius, zu kirchlicher Anerkennung gelangt. Dies kommt darin zum praktischen Ausdruck, daß schon in dem mutmaßlich von Nektarius von Byzanz[1]) dem zweiten ökumenischen Konzil überreichten, im nikänischen Sinne gestalteten Symbolum Hierolymitanum (dem späteren Nicaeno-Constantinopolitanum) den nur die biblischen Aussagen summierenden Worten: τὸ ζωοποιὸν τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, noch

[1]) Vgl. Kunze, Markus Emerita, S. 170 ff., und das nikän.-konstant. Symbol (Stud. z. Gesch. d. Theol. u. Kirche III, 3) 1898, geg. m. Symbolik, 1897, S. 59.

ein τὸ κύριον vorangeht und τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνόμενον καὶ συνδοξαζόμενον folgt.

Was auf dem Konzil festgestellt war, wurde bei dem in der Zeitlage begründeten Erfordernis der Gleichmäßigkeit der kirchlichen wie der bürgerlichen Parteistellung in der ganzen Universalmonarchie durch Edikte der Kaiser Gratian, Valentinian II. und Theodosius (Cod. Theodos. XVI, 1—3), besonders durch das vom 30. Juli 381, als das Bekenntnis hingestellt, welches durch die Bischöfe den Gemeinden zu überliefern sei. Da in den bezüglichen Edikten ausdrücklich solches Bekenntnis als secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam aufgestellt bezeichnet und damit auf die Überlieferung als dessen Quell vor allem hingewiesen wurde, so erschien nun gleichsam diese Lehre für die christliche Kirche zum Abschluß gebracht. Im Apollinarismus hatte sich inzwischen bereits das Hervortreten eines andern Lehrstücks, der Christologie, in dem Entwicklungsgange der kirchlichen Erkenntnis angekündigt, und schon keimten in dem Schülerkreise Diodors von Tarsus (seit 378) die betreffs desselben sich entwickelnden Gegensätze. Das unmittelbare Interesse der morgenländischen Kirche wurde dadurch wie von der Trinitätslehre so auch von der Lehre vom heiligen Geiste, von der durch ihn zu bewirkenden Heilsaneignung und vom θεοποιεῖσθαι der Menschen abgezogen. Da die morgenländische Kirche im Zusammenhange mit der ihr durch Origenes und die Kappadokier eingepflanzten Tendenz, die christliche Erkenntnis allein im Interesse der theologischen Spekulation und nicht in dem des Lebens der Kirche im Glauben zu pflegen, alsbald völlig in die Wege einer mönchischen Asketik und eines mystagogischen Kultus einlenkte und daher in ihr der Erkenntnistrieb erstarrte, so ist sie nie mehr zur Aufnahme der Durcharbeitung dieser Lehre und besonders der vom Werke des heiligen Geistes gekommen. Deren Bearbeitung blieb allein der theologischen Schule überlassen, und nahm deshalb in der Folgezeit auch den Charakter der die Glaubenserkenntnis eines Lehrgegenstandes niemals fördernden Scholastik an.

Selbst die antiochenische Exegetenschule erkannte die zu Konstantinopel festgestellte Trinitätslehre an, und betonte, um keinen Gedanken an eine Subordination des heiligen Geistes unter den Sohn aufkommen zu lassen, daß derselbe nur vom Vater und

nicht durch den Sohn sein Dasein empfangen habe.[1]) Wenn Photius gelegentlich (Bibl. cod. 102: Mign. CIII, p. 372) bemerkt, daß Diodor von Tarsus sich bereits durch seine *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος διάφορα ἐπιχειρήματα* mit dem Makel des Nestorianismus befleckt habe, so kann das sich nur auf dessen an Apollinarius erinnernde, aber in ganz anderer Weise auf die Konstruktion der gottmenschlichen Persönlichkeit angewandte Lehre von der Wirksamkeit des heiligen Geistes in den Christen[2]) beziehen, die auch im Bekenntnis des Theodorus bemerkbar ist. Dort heißt es (vgl. Anm. 1 vor. S.): *Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα δὲ τὸ ἅγιον, ἐκ τῆς θεοῦ τυγχάνον οὐσίας οὐχ υἱὸν θεὸν δὲ ὄντα τῇ οὐσίᾳ ὡς ἐκείνης ὂν τῆς οὐσίας, ἥσπέρ ἐστιν ὁ θεὸς καὶ πατήρ, ἐξ οὗπερ κατ᾽ οὐσίαν ἐστίν· ἡμεῖς γάρ, φησίν* (1. Kor. 2, 12), *οὐ τὸ πνεῦμα ἐλάβομεν τοῦ κυρίου, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ θεοῦ, τῆς μὲν κτίσεως ἀποχωρίσας ἁπάσης, θεῷ δὲ συνάψας, ἐξ οὗπερ κατ᾽ οὐσίαν ἐστίν ἰδιάζοντι λόγῳ παρὰ πᾶσαν τὴν κτίσιν, ἣν οὐ κατ᾽ οὐσίαν ἀλλ᾽ αἰτίᾳ δημιουργίας ἐκ θεοῦ νομίζομεν εἶναι κτλ.* Denn hier wird als Werk des heiligen Geistes ein ähnliches, wenn auch mehr als graduell verschiedenes, *συνάπτειν* der Gläubigen an Gott bezeichnet, wie es die Antiochener zwischen der menschlichen und göttlichen *φύσις* in Christo annahmen, wodurch freilich die von ihnen gelehrte *συνάφεια* in um so bedenklicherem Lichte erscheinen mußte. Im Vergleich mit den entsprechenden Anschauungen des Apollinarius erscheint die Parallelisierung der Verbindung der Menschheit und der Gottheit (des Sohnes oder Logos) in Christo mit der Einwohnung des Geistes in den Gläubigen bei diesen Begründern der antiochenischen Schule des 5. Säkulums als eine sehr nüchterne Abblassung der mystischen Tiefe jenes. Der Gebrauch

---

[1]) Im Bekenntnis des Theodoros von Mopsveste heißt es am Schluß des Passus über den heiligen Geist: *καὶ οὔτε υἱὸν νομίζομεν οὔτε δι᾽ υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν εἰληφός* (G. L. Hahn, Bibl. d. Symb.³, S. 302), wie auch Theodoret (Opp. V, p. 47, ed. Schultze) die Lehre, der h. Geist sei *ἐξ υἱοῦ* oder habe *δι᾽ υἱοῦ ὕπαρξιν* für eine Gottlosigkeit erklärt.

[2]) Dies tritt bei Theodorus deutlich hervor, indem er von den *ἡμεῖς* spricht, wo er über das Wirken des heiligen Geistes handelt. Das ist ein bedeutsamer Unterschied von der Beziehung der Trias auf die Verursachung des Universums, wie sie Basilius d. Gr. aussprach (de Spir. Sanct., § 38): *Ἀρχὴ γὰρ τῶν ὄντων μιὰ δι᾽ Υἱοῦ δημιουργοῦσα, καὶ τελειοῦσα ἐν Πνεύματι* (Migne, Patr. XXXII, p. 136).

eines so äußerlichen Wortes, wie Verknüpfen (συνάπτειν), für die von Athanasius, allerdings auch unrichtig, als Vergottung bezeichnete Versetzung in den Stand der Gotteskindschaft, weist aber auf das geringe Interesse dieser Theologen für das Werk des heiligen Geistes am und im sündigen Geschlechte Adams deutlich hin. Wie das aus ihrem pelagianisierenden Freiheitsbegriff begreiflich wird, so deckt dies geringe Interesse den Grund auf, aus dem auch diese Richtung in der morgenländischen Kirche die Arbeit an diesem Lehrstück aufzunehmen sich nicht getrieben fühlte.

Die im Monophysitismus immer mehr in scholastische Spitzfindigkeiten auslaufenden christologischen Verhandlungen führten die Theologen zwar wieder zur Behandlung der Trinität zurück. Man kann das an Johannes Scholastikus, der eine Rede über die Trinität hielt (περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος, Photius Cod. 75), an dessen Gegner, dem Alexandriner Johannes, welcher sich selbst den Beinamen Grammatikos, die Mitwelt aber den Beinamen Philoponos beilegte, und noch später an Johannes von Damaskus, einem Mönch im Sabakloster des achten Jahrhunderts, wahrnehmen. Hatte bereits in den wissenschaftlicher Originalität ermangelnden Zeiten des fünften und sechsten Jahrhunderts die Philosophie des Polyhistors Aristoteles der platonischen wieder den Vorrang überhaupt abgewonnen, so sehen wir nun selbst den alexandrinischen Monophysiten Johannes sich der aristotelischen Dialektik bei der Bekämpfung seiner chalcedonensischen Gegner bedienen und die dazu ganz ungeeigneten Begriffsbestimmungen von εἶδος (Gattungswesen: κοινὸς λόγος) und ἄτομον (= ἰδιοσύστατος τῆς φύσεως ὕπαρξις, Einzelwesen) in ganz unadäquater Weise zur Darstellung des immanenten Verhältnisses des dreieinigen Gottes in seiner Schrift διαιτήτης verwenden.[1]) Er mußte dabei den Anschein erregen, als ob er, indem er von τρεῖς μερικαὶ οὐσίαι sprach und eine denselben in der Vorstellung zuzuschreibende οὐσία κοινή annahm,[2]) zu einem Tritheismus gelangt sei, und die Einheit Gottes völlig aufgegeben hätte. Mit solchen logischen Künsteleien konnte die Erkenntnis keiner göttlichen Hypostase und am wenigsten die des heiligen Geistes gefördert werden.

---

[1]) Joh. v. Damaskus de haeresibus, § 83. Migne, Patr. XCIV, p. 748.

[2]) Vgl. Leontius von Byzanz, De sectis lib. II, c. III. Migne, Patr. s. g. LXXXVI, p. 1234.

Unter den späteren griechischen Theologen begegnet uns neben den Mystikern nach Art des Maximus Confessor nur noch ein Dogmatiker in jenem Johannes von Damaskus. Erstere führen aber, wenn auch unter Anwendung einer Menge dialektisch klingender Formeln und Phrasen (vgl. Max. Conf. Quaest. in Script. II, 15), im wesentlichen nur phantastisch den in der alten Vorstellung vom *θεοποιηθῆναι* des Menschen durch die Menschwerdung schon keimenden Gedanken aus, daß Christus als der rechte irdische Hierarch die Quelle alles unseres geistigen Seins ist, unsern Geist mit göttlichen Kräften erfüllt (Pseudo-Dionysius de eccl. hierarch. IV, 1) und durch seine *σάρκωσις* die *θέωσις* bezweckt und auch virtuell verwirklicht hat (Max. a. a. O. I, qu. 22). Johannes von Damaskus summiert hingegen nur mit einem gewissen formalen Geschick, aber ohne jedes eigene, lebendige Eindringen, alles, was die ältere morgenländische Theologie an Erkenntnis errungen hat. Deshalb muß er nicht bloß in Streitschriften wider den jakobitischen Bischof von Toudaraia, sondern auch in seiner positiven Darlegung der rechten Lehre, in seiner *Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, die Kirchenlehre vom heiligen Geist und von der Trinität erörtern. Dort wie hier stellen sich alle Ausführungen dieses seitdem zum Normaldogmatiker der griechischen Kirche gewordenen Theologen nur als Wiederholungen der von den früheren Vertretern gebrauchten Wendungen dar, bei denen diese höchstens noch etwas dialektisch präcisiert und abgerundet worden sind,[1]) so daß es unnötig wäre, dieselbe hier darzustellen. Nur aus seiner Sorge, alles zuvor Gesagte zu registrieren und durch keine Auslassung von in der Schrift Bemerktem dem Anschein einer Häresie zu verfallen, erklärt es sich, daß sich bei ihm Angaben finden, welche auf die Mitteilung des heiligen Geistes hinweisen. Mit Unrecht hat man deshalb in der Angabe, die sich neben der Wiederholung der Sätze des Nicaeno-Constantinopolitanum findet: *τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ ἐν Υἱῷ ἀναπαυόμενον*, eine Annäherung an das abendländische Filioque sehen wollen, während es nur auf das stete Sein des Geistes beim Sohne

---

[1]) Vgl. z. B. contra Jacobitas, § 78, p. 415 die Worte: *μόνον ἀγέννητον τὸν Πατέρα εἰδότες, μόνον γεννητὸν τὸν Υἱὸν, μόνον ἐκπορευτὸν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, μὴ μεταπιπτούσης, ἢ κινουμένης τῆς ἑκάστου ἰδιότητος· οὐ συμβεβηκότα ταῦτα γινώσκοντες·*

unter Anwendung einer bekannten biblischen Wendung hindeutet (De fid. orthodoxa I, 8, p. 137 B.). An der zweiten Stelle (I, 7, p. 130 s.), an der dieselbe Formel gebraucht ist, wird sie nicht bloß durch ein *τὸ συμπαρομαρτυροῦν τῷ Λόγῳ* erläutert, sondern auch alsbald hinterher durch den Satz näher bestimmt: *Οὐ γὰρ ἐνέλειψε* (defuit) *πότε τῷ Πατρὶ Λόγος οὔτε τῷ Λόγῳ Πνεῦμα.* Sonst erweist sich Johannes von Damaskus als über das Wesen und Wirken des heiligen Geistes völlig im unklaren. Denn er zeichnet denselben mit folgenden Worten: *ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ δι' Υἱοῦ μεταδιδόμενον καὶ μεταλαμβανόμενον ὑπὸ πάσης κτίσεως καὶ δι' ἑαυτοῦ κτίζον καὶ οὐσιοῦν τὰ σύμπαντα καὶ ἁγιάζον καὶ συνέχον,* und beweist damit, daß der heilige Geist für seine Anschauung nur die die Welt durchflutende göttliche Lebenskraft und erhaltende Macht ist. Auch kann er für das innere Verhältnis der drei Personen in Gott sich folgenden Bildes bedienen: *Πηγὴν ζωῆς νοῆσον τὸν Πατέρα ὡς ποταμὸν γεννῶντα τὸν Υἱόν· θάλασσαν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· καὶ γὰρ ἡ πηγὴ καὶ ὁ ποταμὸς καὶ ἡ θάλασσα μία φύσις ἐστί.* Daneben werden von ihm noch folgende zwei andere ebenso wenig zutreffende Bilder für die Trinität ohne alles Bedenken zur Anwendung gebracht: *Ῥίζαν νοῆσον τὸν Πατέρα, κλάδον τὸν Υἱόν, καρπὸν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Μία γὰρ ἐν τοῖς τρισὶν ἡ οὐσία. Ἥλιος ὁ πατήρ, ἀκτῖνα ἔχων τὸν Υἱόν, θερμὸν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον* (De haeresibus liber epilogus p. 117). Die hinzugefügte Bemerkung: *πολὺ ὑπὲρ πᾶσαν εἰκόνα καὶ τύπον ἡ ἁγία Τρίας,* kann das Urteil nicht abwenden, daß, wer solche disparate Vergleichungen für dasselbe Wesensverhältnis zur Erläuterung passend erachten kann, über letzteres selber sich nicht klar ist, auch klar zu werden sich nicht einmal die rechte Mühe giebt. Diese Beobachtung wird dann aber auch hindern, als die dem Johannes eigentümliche Anschauung vor allem die in dem Abschnitt *περὶ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου* (I, 7) zur Erläuterung des Verhältnisses des heiligen Geistes zum Vater und zum Sohne vorgetragene Vergleichung mit dem menschlichen Leben anzusehen.[1]) Da lesen wir nämlich: *Ἀλλ' ὥσπερ Θεοῦ Λόγον ἀκούσαντες οὐκ ἀνυπόστατον οὐδὲ ἐκ μαθήσεως προσγινόμενον οὐδὲ διὰ φωνῆς προφερόμενον οὐδὲ εἰς ἀέρα χεόμενον καὶ*

[1]) So A. Harnack, Dogmengesch. II, S. 291. A.

λυόμενον ᾠήθημεν ἀλλ' οὐσιωδῶς ὑφεστῶτα . . . οὕτω καὶ μεμαθηκότες Θεοῦ τὸ συμπαρομαρτυροῦν τῷ Λόγῳ καὶ φανεροῦν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν οὐ πνόην ἀνυπόστατον ἐννοοῦμεν. Diese Erläuterung durch den Vergleich mit dem in uns seienden Odem soll, wie ausdrücklich hinzugefügt wird, nicht daran wehren, ihn als *δύναμιν οὐσιάδη, αὐτὴν ἑαυτῆς ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει θεωρουμένην* zu betrachten. Wie wenig es dem Damaskener dabei ein Anliegen ist, so viel als möglich das Wesen des dreieinigen Gottes zu erschließen, wird noch dadurch klar, daß er den ganzen Abschnitt als *συλλογιστικὴ ἀπόδειξις* bezeichnet. Er übt eben auch an dem Geheimnis der Dreieinigkeit nur seine Verstandeskräfte. Dasselbe erschließt sich aber nur da mehr, wo dem Geheimnis der von dieser bewirkten Erlösung mit Heilsverlangen nachgesonnen wird.

Drittes Kapitel.

Die Förderung der Lehre vom heiligen Geist in der abendländischen Kirche unter dem Einfluß der augustinischen Gnadenlehre.

1. Wie das Abendland in wissenschaftlicher Hinsicht überhaupt gänzlich auf den Schultern des Morgenlandes stand, so konnte es auch zunächst nur den theologischen Erwerb des Morgenlandes einfach übernehmen. Die Mängel in der Lehre der anatolischen Kirche vom heiligen Geiste konnten von den Theologen des christlichen Abendlandes daher auch erst dann und nur soweit überwunden werden, wann und wieweit das Wirken des heiligen Geistes, auf das bereits Irenäus und vor allem Tertullian ein stärkeres Augenmerk gerichtet hatten, tiefer erfaßt und infolgedessen die Eigentümlichkeit der Person des heiligen Geistes in der Trinität tiefer empfunden wurde.

Diese Sachlage wird ganz deutlich, sobald man auf die bezüglichen Äußerungen der Zeitgenossen der Kappadokier im Abendlande achtet. Als Vorkämpfer wider den Arianismus in allen seinen Schattierungen traten nach dem Umfall des im Alter matt gewordenen Streitgenossen des Athanasius, des Hosius von Corduba, auf der firmischen Synode vom Jahre 357 und seiner Zustimmung zu dem dort angenommenen, von den Arianern

Valens, Ursinus und Germinus vorgelegten Bekenntnis (vgl. G. L. Hahn, Bibl. d. Symb.[3], S. 199 ff.) der damals nach dem Morgenlande verbannte Hilarius von Poitiers und Phöbadius, Bischof des aquitanischen Agennum auf. So fest beide in der Christologie standen, so ungenügend ist ihre Lehre und ihr Bekenntnis betreffs des heiligen Geistes. In diesem Lehrstück können sie über die zweifellos subordinatianische Stellungnahme jenes zweiten sienischen Bekenntnisses mit seinem Satze: Paracletus autem Spiritus per Filium est, qui missus venit juxta promissum, ut apostolos et omnes credentes instrueret, doceret, sanctificaret (vgl. Athanas. de Synodis, § 28, und Hilarius I de synodis, § 11) kaum hinaus.

Zwar haben sie und namentlich Hilarius auch bei Erörterung dieser Lehre einige Momente zur Geltung gebracht, welche bei derselben nicht zu übersehen sind. Aber sie bleiben doch hinter der im Morgenlande von 362 ab immer mehr errungenen Sicherheit betreffs der Homousie des Geistes zurück. Darin steht Hilarius zwar auch hier auf seiten der Gegner der Arianer, daß er den von der heiligen Schrift bekundeten heiligen Geist nicht als anderen Wesens seiend von Gott trennt (de fide adv. Arianos II, 4, § 23),[1]) noch als Kreatur ansehen will (ibid. XII, 55). Deutlich weist er ihm eine Natur mit dem Vater und dem Sohne zu, wenn er sagt: Res naturae Filii est (Spiritus) sed eadem res naturae Patris est (VIII, 26 ss.). Wie aber schon der Ausdruck dieser Stelle vermuten läßt, ist der heilige Geist dem Hilarius doch nur ein Gottes Natur und Wesen zugehöriges Moment. Ausdrücklich sagt er sogar: Et quare nunc in Spiritu Dei utrum naturam an rem naturae significatam existimamus. Non idem est enim natura, quod naturae res . . . et secundum hoc non idem est Deus et quod Dei est (VIII, 22). Dabei betont Hilarius mit größerem Gewicht, als zuvor und auch wieder seitdem darauf gelegt ist, daß Gott überhaupt Geist ist (VIII, 25) und deshalb ebensowohl der Vater wie der Sohn als Geist bezeichnet werden dürfe, wenn auch unter Beibringung eines höchst einseitigen Grundes dafür. Namque idcirco dictum existimo, sagt er

---

[1]) Des Hilarius so ursprünglich benannte Schrift führt seit dem 6. Jahrhundert gewöhnlich den Titel de trinitate libri XII (Migne, Patr. ser. lat. X., p. 25–472).

(VIII, 24), in utroque Spiritum Dei, ne secundum corporales modos ita inesse Filium in Patre vel Patrem in Filio crederemus. Richtig erkennt Hilarius auch, daß im Neuen Testament Christi göttliche Natur hin und wieder als Geist bezeichnet wird. Aber er will, wenngleich er ihn besonders um der Taufformel und um Christi Abschiedsreden willen als Gott anerkennt und nicht vom Vater und Sohn trennen will (II, 4), doch nicht als eine besondere Hypostase neben dem Vater und dem Sohne sondern nur als deren Geist gelten lassen, weshalb er in der heiligen Schrift bald des Vaters, bald des Sohnes und nur zuweilen (interdum) heiliger Geist genannt werde (VIII, c. 21—25). Daher räumt Hilarius demselben die Einheit mit dem Vater und dem Sohne auch nur beziehungsweise ein, und sieht im Grunde in demselben bloß den Erweis der unanimitas zwischen Vater und Sohn (VIII, 19). Im liber de synodis seu de fide orientalium bemerkt er ausdrücklich: quia connominato Spiritu id est paracleto consonantiae potius quam essentiae per similitudinem substantiae praedicari convenit unitatem (§ 32), und läßt in ihr im Gegensatz zu der arianischen, von ihm vielfach bekämpften Abtrennung des Vaters vom Sohne deren Einheit zum Ausdruck kommen. In dieser Beziehung ist auch folgende Stelle des ex opere historico fragmentum III (§ 31, p. 645) wichtig: Cum sit Pater in Filio et Filius in Patre et Spiritus sanctus accipiat ex utroque, in eo, quod Spiritus exprimitur sanctae hujus inviolabilis unitas (add. Trinitatis) haeretica parte parturiat Trinitas pronuntiat(a) dissidium. Betreffs des Ausgangs des heiligen Geistes vom Vater kann sich Hilarius daher mit der Formel begnügen: Advocatus veniet et hunc mittet Filius a Patre et Spiritus veritatis est, qui a Patre procedit (de fide VIII, 19), und mit Rücksicht darauf, daß alles, was des Sohnes, auch des Vaters ist, zu dem Urteil gelangen: Quod si differre creditur, inter accipere a Filio et a Patre procedere? (c. 20.)[1])

---

[1]) An dieser Sachlage kann die Bemerkung des Spicilegium Romanum tom. VI, praef. p. XXXV, nichts ändern, nach welcher Hilarius gelehrt haben soll: *μηδεμίαν ἐν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι διπλοῦν νοεῖσθαι διὰ τὸ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν εἶναι παρέχειν αὐτῷ· ὅθεν ἄμφω μία ἀρχὴ τοῦ ἁγίου Πνεύματος χρηματίζουσιν*, und nicht, wie römische Theologen gewollt

Für Hilarius ist der heilige Geist auch nur das die Menschen im Neuen wie im Alten Bunde überhaupt wie auch die Menschheit Christi Begabende (II, 31). Er wird allen angeboten, und in dem Maße, als sie um ihn bitten, verliehen, verbleibt aber nur in dem Maße, als sie ihn verdienen.[1]) Das beweist, wie wenig Hilarius im heiligen Geiste den Vermittler des Gnadenwerkes im Menschen sah. Was er nach ihm mitteilt, das ist nur die rechte Gotteserkenntnis (scientia. III, 35; VIII, 36), und er hilft nur unserer Schwachheit auf (III, 33).[2]) Wie viel zu diesem vorpelagianischen Pelagianismus des aquitanischen Bischofs, dessen Abhängigkeit von den Griechen, und wie viel die dem Römer einwohnende hohe Vorstellung von der menschlichen virtus beigetragen hat, läßt sich nicht sagen. Vielleicht wirkte zu dieser Verkennung des Umfangs der Wirksamkeit des heiligen Geistes auch jene Anschauung von dem Abstande des menschlichen und göttlichen Wesens mit, die ihn bezüglich der Christologie fragen ließ: In forma hominis existere, manens in Dei forma, qui potuit (Tract. in Ps. 68, c. 24), und ihn dazu verleitete, den Gedanken an einen concursus utriusque formae d. i. et Dei et servi abzuweisen, und in der evacuatio formae Dei eine Art Kenose bei der Menschwerdung des Sohnes Gottes anzunehmen (ibid. c. 25; in Ps. 55, c. 8, und de fide IX, 14; X, 50). Bei solcher Prämisse mußte es ihm auch im Widerspruch mit dem Wesen Gottes stehen, daß Gottes Geist in der sündigen Kreatur ohne deren Entgegenkommen Wohnung nehmen und bleiben solle, und deshalb es notwendig erscheinen, ein Verdienen der Gabe des heiligen Geistes anzunehmen. Bei solchem Fernsein von einer Erkenntnis der heilsökonomischen Thätigkeit des heiligen Geistes konnte auch dessen immanente Besonderheit sich des Hilarius Erkenntnis nicht erschließen.

---

haben, ihn zum Zeugen für das Filioque machen. Auch in dem Satze: Loqui autem de eo non necesse est, qui Patre et Filio auctoribus confitendus est (de fide II, c. 29), liegt keine Vorbereitung dieser Lehre (gegen Kölling, Pneumatologie, S. 292).

[1]) Vgl. a. a. O. II, c. 36: Hic ergo Spiritus sanctus expetendus est, promerendus est et deinceps praeceptorum fide atque observatione retinendus, und später: in tantum restat, in quantum.

[2]) Vgl. de fide III, 33: ut quia infirmitas nostra neque Patris neque Filii capax erat, fidem de Dei incarnatione difficilem, sancti Spiritus donum quidam intercessionis suae foedere luminaret.

Wie Phöbadius, Bischof des aquitanischen Agennum in der Kirchenprovinz von Burdigala (Bordeaux) seit der Verbannung des Hilarius nach dem Morgenlande infolge seiner geistigen Bedeutendheit der Wortführer der orthodoxen gallischen Kirche wurde, so nahm er auch dessen Theologie im wesentlichen auf. Doch hat er, der erst 392 starb, wenigstens betreffs der Lehre vom heiligen Geist den Fortschritt der kirchlichen Erkenntnis von Nikäa bis Konstantinopel an sich selber durchlebt. Das lassen seine beiden Schriften erkennen, deren eine, ein liber contra Arianos (Migne, Patrol. ser. lat. XX, p. 14—30) sich wider die arianischen Halbheiten des sirmischen Bekenntnisses vom Jahre 357 richtet, deren andere unter Verweisung auf jene im prooemium de fide orthodoxa contra Arianos (ibid. p. 31—50) handelt. In christologischer Hinsicht betont er mit Ausnahme der von Hilarius angenommenen evacuatio formae Dei alle die gleichen Momente wie dieser. Ihm ist es wichtig, Gott als Geist zu betrachten (I, c. 11) und die unitas substantiae in Patre et Filio (I, c. 8; II, c. 5) festzustellen.[1]) Wie dieser kann Phöbadius ferner sagen: Vides ergo ipsum Spiritum, id est Filium venisse ad virginem et inde Dei et hominis Filium processisse: nec tamen ipse indumento carnis Dei Filium esse mutatum, und: Nos enim credimus immutabilem et inconvertibilem Verbum et Spiritum, id est, Filium Dei, qui cum hominem induit, non statum vertit, non ordinem perdidit, non substantiam immutavit, sed illuvios ejusdem corporis aeterno claritatis suae lumine illustrarit, ut ad nos per tramitem corporis lux sancti Spiritus et aeternae vitae gratia credundaret (II, c. 8).

Man ersieht aus dieser Christologie, daß Phöbadius von Hause aus völlig auf der Erkenntnisstufe des Hilarius und vieler Vorkämpfer des Symbolum Nicaenum stand. So stellt er auch noch seiner zweiten Schrift ein Symbolum voran (vgl. Hahn, Bibl. d. Symb.³, S. 69), welches gleich jenem und dem Symbolum Romanum vom dritten Artikel nichts weiter hat als die Worte: Credimus in Spiritum sanctum. Auch schreibt er

---

[1]) Dabei giebt er, was für die weitere Geschichte von Bedeutung ist, als Abendländer folgende Definition von substantia: Substantia enim dicitur id, quod semper ex sese est, hoc est, quod propria intra se virtute subsistit, quae vis uni et soli Deo competit (I, c. 7).

in seiner früheren Schrift dem heiligen Geiste nur die Erleuchtung des Sünders behufs besserer Erkenntnis zu (c. 11). Aber in der zweiten Schrift lesen wir fast unmittelbar hinter jenen christologischen Ausführungen (c. 8) nicht bloß den Satz: Misit (Filius) nobis Spiritum sanctum de propria sua et ipsa una substantia protectorem, sanctificatorem et deductorem in vitam aeternam sicut scriptum est ex voce Dei Joel 2, 29; Jes. 57, 6; Joh. 16, 13, sondern dasselbe Schlußkapitel der zweiten Schrift läuft auch in einen Satz aus, der ausdrücklich als richtige Explikation des Symb. Nic. hingestellt wird und lautet: et Spiritum sanctum vere Spiritum credimus, tres personas unius substantiae et unius divinitatis confitentes.[1]) Man wird diesen in des Phöbadius eigener Theologie nicht recht begründeten Fortschritt dem Einflusse des Morgenlandes und speciell der apollinaristischen Streitigkeiten auf das Abendland in der Zeit des Episkopats des Damasus (Bischof von Rom, 366 bis 384) zurückzuführen haben (Synoden von 377 und 381).

Seit der histoire littéraire de France der Mauriner (I, 2, 1733) sind dem Phöbadius noch zwei unter dem Namen des Damasus irrtümlich überlieferte Bekenntnisse zugeschrieben, und besonders wird das längere und bedeutendere als ein libellus de fide (Migne, a. a. O. p. 50 s.) desselben gern bezeichnet.[2]) Allein wer die Schriften des Phöbadius vergleicht und ermißt, daß es selbst in den Anathematismen des Damasus vom Jahre 383 nur heißt: Et Spiritum sanctum neque facturam neque creaturam sed de substantia deitatis, Vater, Sohn und heiliger Geist aber nur tres personas veras — aequales, semper viventes, omnia continentes, omnia potentes, omnia judicantes, omnia vivificantes etc. genannt werden und der Glaube an die Trinität als Glaube an unam veram divinitatem et potentiam hingestellt wird (Hahn a. a. O. S. 272 ff.), der wird Sätze, welche als Parallelen zu verschiedenen Kola des Symbolum Quicunque erscheinen,[3]) den abendländischen Theologen jener Zeit noch nicht beimessen, wenn man

---

[1]) Vgl. genau dieselbe Formel bei Chromatius von Aquileja (ca. 400) Tr. II in Math. § 2. Migne, Patrol. ser. lat. XX, p. 331.

[2]) Vgl. G. L. Hahn, Bibl. d. Symb., S. 258; Kattenbusch, Das apostol. Symbol. I, S. 171.

[3]) Vgl. Symb. Quicunque v. 3 u. 20—25.

auch den aquitanischen Charakter und den Einfluß der Theologie des Hilarius in ihnen nicht verkennen kann. Jenes Bekenntnis nennt nämlich den heiligen Geist nicht bloß schlechthin Deum mit dem Zusatz: non tres Deos sed Patrem et Filium et Spiritum sanctum unum Deum esse confitemus, sondern sagt auch: Spiritum vero sanctum Deum non ingenitum neque genitum non creatum neque factum sed Patris et Filii semper in Patre et Filio coaeternum veneramur. Daß in dem Bekenntnis viele mit dem Symbolum Romanum und zwar in seiner späteren in Gallien erweiterten Gestalt gleichwie bei Phöbadius vorkommen, sollte, da beide aus derselben Provinzialkirche stammen, nicht für die Einheit des Verfassers angeführt werden.[1]) Solche Ausführungen weisen erst in die Zeit, zu der die monophysitischen Streitigkeiten auch ihre Wellenschläge nach dem Abendlande fortsetzen, hinein. —

2. Die einfache Übertragung der griechischen Theologie auf den Boden der lateinischen Kirche, wie sie bei Hilarius und Phöbadius noch vorliegt, wird erst aufgegeben durch Ambrosius von Mailand. In echt römischer Weise erzogen und ausgebildet und mitten aus der Verwaltung eines staatlichen Richteramtes auf den bischöflichen Stuhl versetzt (vgl. Basilius d. Gr. ep. LV), steht er ähnlich wie Lactantius (vgl. S. 38 ff.) völlig inmitten der römischen Welt- und Lebensanschauung. Das lehrt aufs unzweideutigste seine Ciceros gleichnamigem Werke formell und vielfach auch materiell nachgebildete Schrift de officiis. Auch die Ethik der römischen Popularphilosophie behauptet bei ihm stets eine sehr bedeutsame Stelle. Aber er ist doch nicht bloß ein christianisierter römischer Jurist und Rhetor, sondern er erweist sich als ein durch und durch vom Evangelium ergriffener Abendländer, wie er uns zuvor allein in Tertullian entgegentritt, von dem er viel gelernt hat.

Mit ihm beginnt das Verständnis der Bekehrung des Sünders durch die göttliche Gnade. Zur vollen Klarheit ist seine Erkenntnis der Heilsgnade zwar noch nicht hindurchgedrungen. So kann er (de off. II, 2, 7) sagen: Habet ergo vitam aeternam fides, quia fundamentum est bonum, habent et bona facta, quia vir justus et dictis et rebus probatur. Dennoch hebt bei ihm

[1]) Gegen Kattenbusch a. a. O., S. 172 f.

die Erkenntnis des richtigen Verhältnisses von Glaube und Liebe an. Ergo fides velut praevia charitatis occupat animum et praeparat semitas venturae dilectioni lesen wir nicht nur bei ihm (ep. LXXVIII, § 8), sondern er weist auch auf die Gnade hin als solche, die den Glauben und das Leben weckt und rechtfertigt. Bei ihm finden sich Sätze wie diese: Ille vincit, qui gratiam Dei sperat, non qui de sua virtute praescivit (de obitu Theodos. orat. § 29). Deo autem convenit, ut, quos invitaverit per gratiam, eosdem gratiae ipsius incrementis provehat. Ideoque nobis et ante donat per baptismum et post bene servientibus uberiora largitur (ep. XLI, § 6). Videtis mysteria, videtis gratiam Christi, gratiam Spiritus sancti, qui velut quadam sorte defertur, quoniam non ex operibus sed ex fide unusquisque justificatur a Domino (exhortatio virgin. § 43).

Und als Vermittler der die Heilszueignung (munus dispositionis) bedingenden Gnade bezeichnet Ambrosius deutlich den heiligen Geist. Er fragt verwundert: Quomodo enim sine Spiritu potest gratia, cum gratia divina omnis in Spiritu sancto sit? (de Spir. s. I, c. 127). Er bekundet auch das richtige Verhältnis des Werkes des heiligen Geistes zum Werke des Sohnes. Denn er lehrt: Quos Filius redemit, Spiritus quoque sanctificaturos accepit (ibid. III, c. 115). Bei solcher Einsicht in das dem heiligen Geiste eigentümliche Wirken kann Ambrosius sich natürlich nicht mit der Anerkennung begnügen, daß der heilige Geist einer Natur mit dem Vater und dem Sohne sei (ibid. III, c. 3; II, c. 12. 142), sondern er muß, was Hilarius zu thun sich scheut, die Gottheit des heiligen Geistes immer aufs neue einschärfen (I, c. 10, 112; III, c. 4, 13; 9, 57; 10, 130; 12, 86). Ihm erscheint die völlige Gleichheit des heiligen Geistes mit dem Vater und dem Sohne so notwendig, daß er im allgemeinen sagt: Quis autem potest a Patre et Filio Spiritum sanctum separare, cum vel appellare Patrem et Filium sine Spiritu sancto non queamus? (I, 10, 124), und speciell: non potest sentire de Filio, qui male sentit de Spiritu (III, 4, 17), oder: Ut, quemadmodum sempiterna virtus Patris dicitur Filius ita etiam Spiritus, quia divinus est, sempiterna divinitas esse credatur (III, 3, 13). Ohne den heiligen Geist vollzieht sich keine Thätigkeit des Vaters und

des Sohnes. Über das trinitarische Verhältnis spricht er sich öfter in der Weise wie de fide IV, 91 aus: Est quaedam indistincta distinctae incomprehensibilis et inerrabilis substantia Trinitatis. Distinctionem etenim accipimus Patris et Filii et Spiritus sancti non confusionem, distinctionem non separationem, distinctionem non pluralitem. Divino itaque admirandoque mysterio manentem semper accipimus Patrem, semper Filium, semper Spiritum sanctum. . . Distinctionem scimus, quanti nescimus, causas non discutimus, sacramenta servamus.

Daraus zieht er dann die Schlußfolgerung: Ergo per unitatem potestatis coadoratur in Patre Christus, cum Deus pater adoratur in Christo. Similiter itaque per unitatem potestatis ejusdem coadoratur in Deo Spiritus, dum Deus adoratur in Spiritu (de Spir. s. III, 11, 82. 85). Bei solcher völligen Gleichstellung kommt Ambrosius denn auch dazu, nicht nur zu sagen: Et si Spiritum dicas, et Deum Patrem, a quo procedit Spiritus, et Filium, quia Filii quoque est Spiritus, nuncapasti (I, 3, 44), sondern auch: Non ergo quasi ex loco mittitur Spiritus, . . ., quando procedit ex Filio. Zugleich stellt er das Wesen dieses Ausgangs als divinum actum hin (I, 11, 119). Doch legt Ambrosius hierauf noch kein besonderes Gewicht, sondern sieht darin lediglich eine Konsequenz der antiarianischen und antisabellianischen Gesinnung. Aber es wird daran offenbar, wie sich die Erkenntnis des Richtigen erschließt, sobald als die richtige soteriologische Besonderheit und Bedeutung des Wirkens des heiligen Geistes ergriffen wird. Was aber Ambrosius nur mehr unmittelbar und unreflektiert aus der bei ihm tiefer gegangenen Glaubenserfahrung zum Ausdruck bringt, das tritt durch Augustin und seine Schule ins klarste Licht. —

3. Auch in Augustin dem Christen kommen nicht bloß nacheinander sondern sogar bis zuletzt nebeneinander zwei verschiedene Persönlichkeiten, der Dialektiker und der erfahrene Christ, zur Aussprache. Das tritt besonders auch bei seiner Lehre vom heiligen Geiste hervor.

Bis zu der Zeit, zu welcher ihn sein jahrelang zu Mailand, Rom und auch noch zu Hippo Regium der Meditation über christliche Dinge wie über sich selber geweihtes Leben und daneben vor allem das ihm seit seiner Bekehrung stets anliegende

Studium der heiligen Schrift zu dem seiner Theologie ihren eigentümlichen Stempel verleihenden Einblick in den Heilsweg für den gefallenen Menschen geführt hatte, wandelte er auch nach seiner Bekehrung ganz die theologischen Bahnen der in den ersten vier Jahrhunderten prävalierenden griechischen Theologie. Denn das macht keinen einschneidenden Unterschied, daß er in den letzten Jahren (seit 385) vor seiner Bekehrung sich dem Neoplatonismus zugewendet und dessen Gedankenwelt, wie sein Lehrer in diesem, der Rhetor Marius Viktorinus zur Aufhellung der Geheimnisse der christlichen Religion verwendete, und den im Morgenlande ursprünglich maßgebenden Platonismus und Aristotelismus ebenso hinter sich ließ, wie die von ihm zwölf Jahre zuvor mit Begeisterung aufgenommene römische Popularphilosophie, mit der ihn Ciceros Hortensius bekannt gemacht hatte. Blickt man allein auf seine spekulative Konstruktion der Trinitätslehre, wie sie bereits in den vor dem Beginn seines Bischofsamtes verfaßten Schriften von ihm vorgetragen wird und auch später noch seinen Auseinandersetzungen in dem Werk de trinitate zu Grunde liegt, so scheint seine Lehre nur in derselben Linie mit Athanasius, Apollinarius und den Kappadokiern fortzugehen und nur ein anderer Arm des in Johannes von Damaskus vor seinem Versiegen im Morgenlande zum letztenmal wahrnehmbaren Gedankenstromes zu sein.

In dieser früheren Zeit nimmt er zwar die Dreieinigkeit Gottes auf die Autorität der Schrift und der Lehrer der Kirche an. Wie er aber in den Schriften soliloquia, de libero arbitrio und de vera religione die von ihm zu bietende vera et germana philosophia (de ord. II, c. 16) auf die Gewißheit des Seins, Lebens, Empfindens und vernünftigen Erkennens (die Selbstgewißheit) überhaupt begründet, so will er von dieser Basis aus auch die als Fundament des christlichen Heilsglaubens zugestandene und angesehene Dreieinigkeit Gottes begreiflich machen. Das scheint ihm umsomehr möglich, als er deren Erkenntnis bereits im Besitz der Neuplatoniker, die doch keine Offenbarung hatten, zu sehen vermeint. Plotin hatte die intelligible Welt, die er in ihrer Gesamtheit aus einer höchsten Ursache, den platonischen Dualismus verwerfend, ableitet, sich in eine Dreiheit abstufen lassen, das Urwesen, welches über alles Denken und Sein erhaben ist, das Denken und die Gedanken des νοῦς und des

κόσμος νοητός und das zur Materie hinneigende übersinnliche Wesen oder die Seele, die ihre Einfälle nicht für sich behält, sondern sogleich ins Werk setzt (Ennead. III, 8, 3). Hieran glaubte Augustin umsomehr anknüpfen zu können, als Porphyrius den Fehler des Plotin, der für das dritte Moment nur ein postponere angenommen hatte, durch Statuierung eines interponere verbessert haben will. Diese neuplatonische Grundlage von Augustins Lehre über Gottes Dreieinigkeit wird vor allem daran erkennbar, daß er von der Vorstellung Gottes als una aeterna vera substantia (sol. I, 1. 4) oder summa essentia (de ver. relig. 7, 15, und mit Bevorzugung besonders später de trin. VII, 6. 11) oder summum bonum (ctr. Felic. lib. VIII, 1) ausgeht und ihn als den beschreibt, supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil . . . sub quo totum est, in quo totum est, cum quo totum est (sol. I, 1, 4), in quo, a quo, per quem omnia bona et pulchra sunt, quae bona et pulchra sunt omnia (ibid. I, 1. 3). Schon um des Gesetzes willen, das Augustin in allem von jenem ausgegangenen Daseienden wiederfinden will, und das er einmal so ausspricht: Omnia, enim res vel subsistentia vel essentia vel natura vel si quo alio verbo melius enuntiatur, simul haec tria habet, ut et unum aliquid sit et species propria discernatur a ceteris et rerum ordinem non excedat (de ver. relig. 13),[1]) hält er dafür, ein Gleiches vom creator annehmen und auf eine Trinitas creatrix schließen zu dürfen. Umsomehr glaubt er von einer trina quaedam unitas sprechen zu dürfen, als ihm durch Röm. 11, 36, wo es in der vetus latina heißt: ex quo, per quem et in quo (für εἰς αὐτόν) jenes Gesetz für Gott bestätigt zu sein dünkte. Ebenso stellen sich als neuplatonische Entlehnungen jene von Augustin für die Trinität geltend gemachten Analogien des esse nosse und velle oder der memoria, intelligentia und voluntas des Menschen dar (de trin. XI, 3. 6; XV, 3. 5).

Dadurch hat sich Augustin aber sofort über das in seiner Gottes- wie in seiner Gnadenlehre nie ganz überwundene, in letzterer sogar stark mitsprechende neuplatonische Emanationssystem weit erhoben und in vieler Hinsicht von ihm wesentlich freigemacht, so

---

[1]) Vgl. de moralibus I, 14. 24, wo das dritte Moment genauer so bestimmt wird: tertium est, ut in eo, quod est, maneat, quantum potest.

daß ihm Gott als der eine persönliche Gott feststand. Darum spricht er, wenngleich er bei seiner Beschreibung des dreieinigen Gottes von dem einen Wesen (substantia, essentia) Gottes ausgeht, das in drei Seinsweisen existieren soll, dennoch nie, wie die früheren Kirchenväter zumeist, von der θεότης, deitas. Offenbar kehren bei ihm absichtlich immer Wendungen wieder wie diese: unus Deus est ipse Trinitas, universa Trinitas est unus Deus, unus Deus est Pater et Filius et Spiritus sanctus (de trin. V, 9; ctr. serm. Arrian. c. 4), und erklärt er rund: per quam unam divinitatem dicatur eadem Trinitas unus Deus (ep. CXX, § 7). Die essentia Dei (μία οὐσία) ist allein in den tres personas, wie Augustin an der bereits angeführten Stelle de trin. VII, 6, 11 wie V, 8 u. 9, 10 ausdrücklich statt tres substantias, der genauen Übersetzung des griechischen τρεῖς ὑποστάσεις sagt,[1]) vorhanden, aber in jeder ganz. Bei derartigen Äußerungen Augustins ist nun aber an den oben (S. 75, Anm. 9) angeführten Begriff von substantia zu denken, und keineswegs eine dem juristischen Sprachgebrauch entlehnte Auffassung des Worts zur Deutung heranzuziehen (gegen Harnack). Zugleich sollen sie, wie Augustin oft auf Kosten des Unterschiedes der drei Personen wiederholt, in jedem göttlichen Werk alle drei zusammenwirken.[2]) Ihm ist selbst die alleinige Menschwerdung des Sohnes ein Rätsel (ep. XI, 2), und er kann sagen: Hoc corpus tantus Deus assumere dignatus est (de ord. II, 5, 16). Diese Betonung der trina unitas bewahrt Augustin andererseits davor, dem Vater eine überwiegende Stellung zu geben und auf das Verhältnis der Personen, wie es bei Athanasius und seiner Schule sich immer noch fand, die Kategorien des αἴτιον und des αἰτιατόν anzuwenden, wobei der Subordinatianismus nicht völlig zu überwinden war. Non enim major essentia, lesen wir de trin. VII, 6, 11; VI, 7, 9; 10, 12, est Pater et Filius et

---

[1]) Über die Erkenntnis des Ungenügenden auch des terminus: persona vgl. de trin. V, 9: Tamen quum quaeritur, quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen, tres personae, non ut illud diceretur sed ne taceretur.

[2]) Vgl. de trin. V, 5. 6: Non secundum substantiam haec dicuntur, quia non quisque eorum ad se ipsum sed ad invicem atque alterutrum ista dicuntur, neque secundum accidens, quia et quod dicitur pater et quod dicitur filius aeternum atque incommutabile est.

Spiritus sanctus simul quam solus Pater aut solus Filius sed tres simul illae substantiae sive personae, si ita dicendae sunt, aequales sunt singulis. Damit ist die Homousie erst völlig gedacht. Die von anderer Seite drohenden Gefahren sucht Augustin dadurch fernzuhalten, daß er ein Verhältnis der Wechselwirkung der drei Personen auf und miteinander annimmt, kraft dessen sich die trina unitas im Kreislauf der drei gleich notwendigen Seinsformen vollendet (ep. XI, c. 2, wo es auch heißt: Haec est plenissima quaestio, ita difficilis et de re tam magna, ut nec sententia hic satis expedita, nec ejus probatio satis secura esse possit). Augustin strebt mit aller Macht an darzuthun, daß Gott gerade dadurch wahrhaft göttliche Persönlichkeit eigen, daß er Vater, Sohn und Geist ist. Weil er Gott als selbstbewußt und sich selbst liebend gedacht wissen will, darum sind ihm die Analogien der Dreifachheit der menschlichen Seelenvermögen wert, und weist er auch auf die notwendige Zusammengehörigkeit von amans, quod amatur et amor zum Vorhandensein von Liebe hin (de trin. IX, 2, 2). Gewiß würde sich aus diesen Voraussetzungen schon als Folgerung ergeben, daß der heilige Geist nicht vom Vater allein ausgehen könne, sed simul de utroque procedit (Tract. 99 in evg. Jo., cf. de trin. VI, 5, 7). Aber dazu führte ihn in noch viel höherem Maße seine Lehre vom heiligen Geiste als solchem. Und Augustin ist sich bewußt, betreffs dessen Erkenntnis ein Neues gepflügt zu haben. Er sagt einmal: De Spiritu sancto autem nondum tam diligenter et studiose disputatum est.

Diese größere Aufmerksamkeit auf den heiligen Geist und dessen Wirken hängt bei Augustin aufs engste mit der sein christliches Denken völlig bestimmenden Erfahrung von der errettenden göttlichen Gnade zusammen. Eben deshalb bauen in Augustins Lehre, wiewohl in seinem Denken an die früher ihm eigene Vorstellung von Gott als dem summum bonum, quo nihil superius est, sich durch Vermittlung der Begriffsreihe (de ver. relig. 23, 44; de moral. II, 7, 9): bonitas Dei, caritas, dilectio, amor Dei, und, da diese sich auch auf die Sünder beziehen lassen, auch gratia Dei, das, was er von der Gnade zu sagen hat, mannigfach und nicht ohne Falsches mit herüber zu nehmen anknüpft, sich dennoch alle Ausführungen über die Gnade und den deren Absehen auf das Heil der Sünder verwirklichenden

heiligen Geist vor allem auf den Aussagen der heiligen Schrift auf.[1])

Seine Bekehrung war nicht sowohl durch einen Einblick in die Tiefen des eigenen sündlichen Verderbens herbeigeführt, als vielmehr durch die empfundene Beschämung über seine sittliche Unentschlossenheit im Vergleich mit der willensstarken Abkehr vom Leben der Welt, die ihm in der Vita Antonii und den an diese angeknüpften Mitteilungen seines Landsmannes Pontitian entgegengetreten war (Conf. VIII, § 15—19). Darum ging ihm die Erkenntnis von der absoluten Bedeutung des Gnadenwirkens Gottes für das Heil der Menschen nicht sofort mit seiner Bekehrung auf. Erst um die Zeit seiner Erwählung zum Bischof von Hippo ist er zu derselben gelangt. Der Unterschied der beiden Perioden seines christlichen Denkens und Verstehens tritt uns recht frappant entgegen bei einer Vergleichung seiner Schrift Explicatio propositionum quarundam de epistola ad Romanos, und des um 397 an Simplicianus von Mailand gerichteten Buches De diversis quaestionibus libri duo.[2]) Wohl erkannte er von seiner Bekehrung an im Princip der Gnade und des willigen Refugiums zu Gott, dem Urquell alles Guten, den einzigen Heilsgrund. Aber der Glaube,[3]) durch welchen die Menschen die Gnade erlangen, galt ihm anfangs noch als deren Selbstwerk, dem, um weiter zu kommen, nur ein adjutorium gratiae nötig sei. Erst mit der Zeit erkannte er im Glauben selber bereits ein donum Dei, und von da an wird die Gnade der Augustins Denken bestimmende Grundgedanke.[4])

Seitdem erklärt er nicht bloß eam esse gratiam Dei per Jesum Christum Dominum nostrum, in qua nos sua non nostra justitia justos facit (de grat. Chr., § 52), sondern wird von ihm auch die dem Wesen Gottes als summum bonum eigentümliche bonitas als gratia betrachtet, qua creati simus,

---

[1]) Vgl. A. Dieckhoff, Augustins Lehre von der Gnade, in der von ihm und Kliefoth herausgegebenen Theol. Ztschr. I, 1, 1860.

[2]) Mit Beziehung auf dieses Buch sagt Augustin de praed. sanctorum c. 20: Plenius sapere coepi in mei episcopati exordio, quando et initium fidei donum Dei esse cognovi et asserui.

[3]) Vgl. Explic. quar. prop. ex ep. ad Rom., § 60: Quod credimus, nostrum est. Quod autem bonum speramus, illius, qui credentibus in se dat Spiritum sanctum.

[4]) Vgl. Reuter, Augustinische Studien, S. 101.

ut nonnihil essemus . . . sed homines qui et essemus, et viveremus et sentiremus et intelligeremus (ep. CLXXVII, 7). Demgemäß erscheint ihm das Wesen der Trinität des unus Deus nicht mehr bloß als pariter simplex pariterque bonum incommutabile et coaeternum (de civ. Dei XI, c. 10, 1), sondern ebenso wie als vera aeternitas et aeterna veritas auch als aeterna et vera charitas, und zwar so ausschließlich, daß er solches selbst da betont, wo er davon spricht, daß wir (Menschen) ad nostri Creatoris imaginem creati seien (de civ. Dei XI, c. 28; de trin. II, 1 und V, 1).

Von hier aus kommt er nun auch immer mehr dazu, die gratia Dei und den Spiritus sanctus in die engste Verbindung zu setzen. Schon von seiner ursprünglichen Gottesidee aus, der zufolge ihm bonitas divina nihil aliud quam sanctitas, und wiederum Spiritus sanctus tanquam sanctitas substantialis et consubstantialis amborum (Patris et Filii) ist, kommt er dazu, zu sagen: bonitas Spiritus sanctus recte intelligitur (de civ. Dei XI, c. 24). Zuerst hatte er nur die Kenntnis des Heilsweges, der via fidei, die ihm eben deshalb als via autoritatis erschien, auf den heiligen Geist zurückgeführt (Contra epist. Manichaei, c. 14), und diesen nur als den betrachtet, von dem alles ordinatissime administratur. — Später aber ist ihm der heilige Geist der schlechthinige Vermittler aller Gnadenwirkungen. Indem er die Gnade für die erklärt, propter quam christiani sumus, fügt er hinzu: et in qua Spiritu ex fide spem justitiae exspectamus (ep. CLXXIX. § 2). Er sagt auch geradezu, es finde kein Zusammenwirken der Gnade mit dem freien Willen statt; ohne das adjutorium des heiligen Geistes könne der Mensch nichts Gutes thun. (Ad male agendum habes sine adjutorio Dei liberam voluntatem quanquam non est illa libera. Serm. CLVI, 12. — Haec decem praecepta nemo implet viribus suis nisi adjuvetur gratia Dei. Si ergo legem nemo implet viribus suis, nisi adjuvet Spiritu suo, jam recolite . . . . . implendum hominem Spiritu Dei. Serm. CCXLVIII, 5.) Und unter enger Anlehnung an des Paulus Wort Röm. 5, 5 läßt er die gratia charitatem tribuens (Expos. 26 u. 48) oder schlechthin die charitas (= gratia) durch den heiligen Geist dem Menschen zu teil werden (Confess. XIII, 46; de civ. Dei XVII, 46; cf. epist. CXL, c. 19).

Darum erklärt er auch rund: Quae gratia per Spiritum sanctum propterea fuerat significanda, quia proprie sic est Deus et dicitur etiam Dei donum Act. 8, 20 (Encheirid. c. 40).

Diese enge Verknüpfung von gratia, charitas und Spiritus sanctus führt Augustin dann im Zusammenhange mit der ebenfalls in gewissem Maße der heiligen Schrift entlehnten Auffassung des Wesens Gottes (essentia Dei) als bonitas und charitas weiter zu einer vollkommneren Durchführung der Lehre von der Homousie des heiligen Geistes. In der Schrift de trinitate lesen wir (XV, 27): Nunc de Spiritu sancto, quantum Deo donante videre conceditur, disserendum est. Qui Spiritus sanctus secundum scripturas sacras nec Patris solius est nec Filii solius sed amborum et ideo communis, qua invicem se diligunt. Pater et Filius nobis insinuant charitatem. In diesem Moment der augustinischen Lehre von Gott liegt eine der mit Unrecht weniger beachteten wichtigsten Seiten derselben vor. Von hier aus gelingt es ihm, in die Erkenntnis der Dreieinigkeit weiter einzudringen und sie so vorzustellen, daß nicht nur Gottes persönliches Liebeswesen in der Form von drei Substanzen (Personen) sein Sein hat, sondern daß Gottes Persönlichkeit von ihm so vollkommen gedacht wird, daß sie sich in ihrer Immanenz aus drei Personen zusammensetzt, und also deren drei für sich selbst bestehende, voneinander aber nicht trennbare Momente selber Personen sind.

Gerade in dieser Erkenntnis, daß der heilige Geist zu dem Aussichselbstsein Gottes in seiner unfaßbaren Wesensfülle, welche sich den Menschen erst in der Heilsoffenbarung erschlossen hat, ein notwendiges Moment ist, liegt es nun weiter begründet, daß Augustin sich mit der Vorstellung nicht begnügen konnte, daß der heilige Geist allein vom Vater zum Sohne hin ausgeht und von dem Sohne nur erst weiter ausgeht, seitdem es gilt, die Geschöpfe zu heiligen. Spiritus Sanctus, sagt er, non de Patre procedit in Filium et de Filio procedit ad sanctificandam creaturam sed simul de utroque procedit, quamvis hoc Filio Pater dederit, ut, quemadmodum de se, ita de illo quoque procedat, und er erklärt auch: a quo autem habet Filius, ut sit Deus (est enim de Deo Deus), ab illo habet utique ut etiam de illo procedat Spiritus sanctus ac per hoc Spiritus sanctus ut etiam de Filio procedat sicut procedit

de Patre ac ipso habet patre (Tract. 99 in evg. Jo.; de trin. V, 14). So kommt Augustin dazu, die beiden Momente seiner Gotteslehre, welche ihn zu der Behauptung des Ausgangs des heiligen Geistes vom Sohne wie vom Vater führten, zu verbinden. Er sagt: Ecclesia tenet et praedicat Deum Patrem non Spiritus sancti Patrem esse sed Filii; et Deum Filium non Spiritus Sancti Filium esse sed Patris aut solius esse Filii Spiritum etiam non solius Patris aut solius esse Filii Spiritum sed Patris et Filii. Et hanc Trinitatem, quamvis servata singularum proprietate et substantia personarum, tamen propter ipsam individuam et inseparabilem aeternitatis, veritatis, bonitatis essentiam vel naturam, non esse tres deos sed unum Deum. Ac per hoc pro captu nostro, quantum ista per speculum et in aenigmate, praesertim talibus, quales adhuc sumus, videre conceditur; insinuatur nobis in Patre auctoritas, in Filio nativitas, in Spiritu sancto Patris Filiique communitas, in tribus aequalitas. Quod ergo commune est Patri et Filio per hoc nos voluerunt habere communionem et inter nos et secum et per illud donum nos colligere in unum, quod ambo habent unum, hoc est, per Spiritum sanctum Deum et donum Dei (Sermo LXXI, 18; cf. de trin. XV, 27. 48). Weil nach Augustin die drei Personen, zu deren gemeinsamem Wesen auch das gehört, Person zu sein, sich voneinander allein durch die Funktionen unterscheiden, welche der einzelnen im Verhältnis zu den beiden andern zukommt, so gilt ihm die processio a Patre et Filio, auf das immanente Wesen Gottes gesehen, als die specifische Eigentümlichkeit des heiligen Geistes.[1])

---

[1]) Angemerkt muß aber werden, daß Augustin nicht so aufmerksam wie Hilarius von Poitiers darauf ist, daß im Neuen Testament Gottes Wesen überhaupt als Geist öfter bezeichnet wird. Er fühlt sich infolgedessen auch unfähig, die Angaben der heiligen Schrift miteinander zu vereinigen, wie er deutlich im Encheiridion c. 38 eingesteht: Hic ergo, cum confiteamur natum de Spiritu sancto et virgine Maria, quomodo non ut filius Spiritus sancti et sit filius virginis Mariae, cum et de illo et de illa sit natus, explicari difficile est. Es ist das zu beachten, weil sich daraus ergiebt, daß die eigentümliche, zum Adoptianismus in gewisser Hinsicht verleitende, Christologie Augustins nicht in seiner Lehre vom

Für die weitere Entwicklung der Theologie und insbesondere auch der Lehre vom heiligen Geiste und dessen Wirken ist aber jenes an sich berechtigte nahe Zusammenrücken der Vorstellungen von der Gnade und vom heiligen Geiste bei Augustin nicht in jeder Beziehung von Vorteil gewesen. Vielmehr hat auch in diesem Lehrstück das Ineinanderwirken neuplatonischer und christlicher Vorstellungen von Gott bei ihm eine gewisse Unklarheit und infolge seines auf Jahrhunderte einwirkenden Ansehens die richtige Entwicklung der Lehre beeinträchtigende Nachwirkungen zur Folge gehabt. —

Augustins Grundvorstellung von Gott als summum bonum, infolge deren er Sätze ausspricht, wie die, daß Gott bonum omnium bonorum, bonum a quo sunt omnia bona, bonum sine quo nihil est bonum et quod sine caeteris bonum est (Enarr. in Ps. XXVI, § 8; in Ps. CXXXIV, § 6), und: Deus in omnibus bonis invenitur sive emendans, sive consolans, sive exercens sive coronans sive purgans sive illuminans bringt ihn dazu, auch die Gnade als eine von Gott ausströmende virtus oder vis (Kraft) aufzufassen. Er unterscheidet infolgedessen nirgends bestimmt und genau zwischen der Gnade als in Gott seiender, auf unser Heil gerichteter und bedachter Liebesgesinnung und der infolge der ihr Ziel stetig verfolgenden Energie jener in den Menschen hervorgerufenen Gnadenwirkung. Vielmehr stellt sich ihm letztere als die an Stelle der bösen Konkupiscenz die gute Konkupiscenz einflößende[1]) und die Liebe in die Menschenherzen ergießende Gnade,[2]) d. i. als gratia infusa dar. Und mit Recht bemerkte

---

heiligen Geist ihre Wurzel hat. Man beachte die Anm. 2, S. 89 angeführte Äußerung.

[1]) Vgl. de spir. et litt. § 6: Sed ubi sanctus non adjuvat Spiritus, inspirans pro concupiscentia mala concupiscentiam bonam h. e. charitatem diffundens in cordibus nostris, profecto illa lex quamvis bona, auget prohibendo desiderium malum.

[2]) Ibid. § 5: Et cum id, quod agendum et quo nitendum est, coeperit non latere, nisi etiam delectet et ametur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur. Ut autem diligatur, charitas Dei diffunditur in cordibus nostris non per arbitrium liberum, quod surgit ex nobis, sed per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis, und zuvor: (Gratia) quo fiat in animo ejus delectatio, dilectioque summa illius atque incommensurabilis boni, quod

schon Dieckhoff: Man muß die Schriften Augustins kennen, um den vollen Eindruck davon zu haben, daß sich immer alles um diesen Mittelpunkt als um das Grundthema aller seiner Betrachtungen bewegt.[1]) Allein darum, weil Augustin weiter noch zwischen Gottes Schöpfergüte und -freundlichkeit und seiner dem Sünder zugewendeten Gnade unterscheidet, kann er auch von einer Adam erwiesenen Gnade sprechen und diese von der in Christo erschienenen Gnade (gratia Christi) unterscheiden, solcher auch die Aufgabe zuschreiben, das perseverare ihm zu ermöglichen und selbst im liberum arbitrium noch einen Rest derselben erblicken (de praed. sanct., c. 31).[2]) Wie die Gnade so liebt Augustin auch den heiligen Geist unter Berufung auf Joh. 7, 37—39 als einen Fluß, der aus Gott ausströmt, zu betrachten.[3]) Und wie bei der Gnade sie selbst und die infolge derselben von Gott im Menschen hervorgerufene Gnadenwirkung nicht deutlich auseinander gehalten wird, so fast noch weniger der heilige Geist als trinitarische Person und als donum Dei.[4]) Im Zusammenhange damit wird derselbe als Vermittler der infusio gratiae gezeichnet, während bei Augustins Darstellung seines Wirkens es völlig in den Hintergrund tritt, daß das Neue Testament ihn als παράκλητος der Gläubigen und ἐλέγχων der Welt darstellt. Die Folge dieser mangelnden Schärfe in dem Auseinanderhalten der wie eng auch zusammengehörigen, so doch immer, falls nicht ver-

---

Deus est. Enarr. in Ps. 118, v. 66 (Serm. 17, 4): Doce ergo, me suavitatem inspirando charitatem. Serm. LXXI, § 18: Et Spiritus sanctus a Patre bono et Filio bono effusa bonitas.

[1]) Vgl. Dieckhoff a. a. O. S. 69.

[2]) Vgl. de correpț. et gratia, c. 31: Istam Gratiam non habet homo primus qua nunquam vellet esse malus. Im Zusammenhange mit dieser emanatistischen Anschauung von der Gnade als virtus Dei erklären sich auch Äußerungen leicht, wie die de praed. sanctorum c. 31: Appareat itaque nobis in nostro capite fons gratiae, unde secundum uniuscujusque mensuram se per cuncta ejus membra diffundit. Ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus; de ipso Spiritu et hic renatus, de quo est ille natus; eodem Spiritu fit in nobis remissio peccatorum, quo Spiritu factum est, ut nullum haberet ille peccatum.

[3]) Enarr. in Ps. XCIII, § 7: Ipse Spiritus magnum flumen, unde impleta sunt multa flumina, vgl. in Ps. 25, 5.

[4]) Sermo CXLIV, § 1: Gratia quippe Dei, donum Dei est. Donum autem maximum ipse Spiritus sanctus est; et ideo gratia dicitur.

waschene und unklare Vorstellungen entstehen sollen, sachlich und begrifflich zu unterscheidenden Momente, ist, daß bei und seit Augustin von der Gnade und von dem heiligen Geiste nicht selten wie von identischen und in wechselseitiger Abhängigkeit voneinander stehenden Dingen gesprochen wird. Man vergegenwärtige sich das umfassende Gebiet, das durch die Begriffe: gratia praeparans, operans, cooperans, justificans, irresistibilis umschrieben wird, die sich zuerst bei dem großen, so verdienstvollen Bekämpfer des Pelagianismus auf dem Bischofsstuhle von Hippo finden und seitdem zum Grundstock der kirchlichen Glaubenslehre gehören; und man wird sofort inne werden, wie viel Unsicherheiten in dieser durch jene auf den philosophischen Prämissen Augustins beruhende Unklarheit über das Verhältnis des heiligen Geistes und der Gnade im Laufe der Jahrhunderte verschuldet sind.

Das darf indes nicht hindern, anzuerkennen, wie groß und fruchtbar Augustins Lehre von der Gnade auch gerade insofern ist, als sie im heiligen Geiste die deren Heilsabsicht nach allen ihren Momenten verwirklichende und durchführende trinitarische Person zu erkennen und würdigen anleitet und eine schriftmäßige Entfaltung des früheren Bekenntnisses von diesem ist. Vielmehr hat jede Verdunkelung jener seitdem stets auch wieder zu einer einseitigen Lehre vom heiligen Geiste geführt, und war es, wo an dieser Anstoß genommen und gerüttelt wurde, immer auch um das Lehrstück von der Gnade übel bestellt.[1])

4. Alle Gegner der augustinischen Lehre von der Gnade, mögen sie nun mehr von der griechischen Theologie beeinflußt sein, wie die Partei des Johannes Cassianus, Abt zu Massilia, oder sich im Grunde nur als christianisierte Pfleger der römischen Popularphilosophie darstellen, gehen in ihren Äußerungen über den heiligen Geist über das von dem im Abendlande anerkannten zweiten ökumenischen Konzil 381 Festgestellte nicht hinaus.

---

[1]) Wolfsgruber in seiner umfänglichen Monographie über Augustin (Paderborn 1898) weiß ebensowenig das Eigentümliche in dessen Lehre vom heiligen Geiste (S. 810 ff.), als in seiner Lehre von der Gnade, noch deren Quelle und Schwankungen (besonders S. 823) herauszuheben. Er stellt nur der römischen Auffassung genehme Sätze Augustins zusammen.

Wie vielfach auch die sämtlichen theologischen Vertreter der massiliensischen Anschauung sich von Cassian an durch Augustin beeinflußt erweisen, so haben sie doch gerade für alles das, worin der Pulsschlag von dessen Theologie fühlbar wird, keine Rezeptionsfähigkeit. Der Einblick in Gottes Liebeswesen, den Augustin eröffnet, tritt bei ihnen zurück. Sie betonen wohl, der heilige Geist sei gleicherweise Gott wie der Vater und der Sohn, aber sie stellen wieder die drei Hypostasen nebeneinander und dabei die deitas als deren gemeinsame Natur einfach hin, ohne mit Augustin zu der Erkenntnis fortzuschreiten, daß Persönlichkeit ein notwendiges Moment des göttlichen Wesens überhaupt ist. So lesen wir bei Vincentius von Lerinum (Commonitorium, § 19): Quomodo in Trinitate alius atque alius non aliud atque aliud? Quia scilicet alia est persona Patris alia Filii alia Spiritus sancti; sed tamen Patris et Filli et Spiritus sancti non alia et alia sed una eademque natura. Dieselbe äußerliche Reflexion tritt uns bei Faustus von Reji entgegen, indem er (De Spir. s. I, c. 8. Migne LXII, p. 17) schreibt: Quae cum ita sint, vel sic agnosce, Spiritum sanctum propriam habere personam. Praeter duos esse tertium probat diversitas nominis, procedentem ex Deo, non esse ordine vel gradu tertium monstrat unitas majestatis. Qui enim de interioribus Dei progreditur non Dei creatura sed Dei probatur esse substantia. Cassian selber zeigt weder ein Interesse, das Geheimnis der Dreieinigkeit zu ergründen,[1]) noch hat er eine Ahnung davon, so viel er auch von Gnade in seiner Schrift Collationes handelt und sagt, daß dieselbe im Wirken des heiligen Geistes sich vor allem bethätigt. Wir selbst müssen bewirken, daß unser Herz ein Tempel des heiligen Geistes wird.[2])

---

[1]) Cassian, de incarn. Chr. II, c. 2: Et ideo descendit Verbum Filius, adest majestas Spiritus sancti, virtus obumbrat Patris, utique in sacramento sanctae conceptionis omnis esset cooperatio Trinitatis.

[2]) Vgl. desselben De coenob. inst. V, c. 21: Caeterum si corporaliter jejunantes perniciosissimis animae vitiis implicemur, nihil nobis proderit carnalis afflictio pretiosore parte pollutis; per eam scilicet substantiam delinquentibus nobis, qua efficimur habitaculum Spiritus sancti. Non enim tam corruptibilis caro, quam cor mundum habitaculum Deo templumque Spiritus sancti efficitur. — Collat. XXI, c. 7: Quamobrem in nostra hodie situm esse potestate, utrum sub evangelii gratia an sub Lege velimus terrorem consistere.

Völlig unberührt von der Theologie eines Augustin erweist sich der auch als Christ im 6. Säc. die alte Philosophie pflegende römische Staatsmann Boethius. In seiner Schrift: De unitate trinitatis I, c. 6 äußert er[1]) bei Behandlung der Frage: quomodo trinitas est unus Deus et non tres Dii, sich also: Facta quidem est Trinitatis numerositas in eo quod est praedicatio relationis sed servata vero (substantiae) unitas in eo, quod est indifferentia vel substantiae... Ita igitur substantia continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem atque ideo sola sigillatim proferuntur atque separatim, quae lationes sunt, und lenkt damit stark auf Sabellius zurück.

Je bedeutsamer diese beiden theologischen Richtungen auf die nachfolgenden Jahrhunderte und selbst auf die zu Augustin mit aller Achtung aufblickenden Theologen der römischen Kirche, wie auch auf Gregor d. Gr. eingewirkt haben, um so bemerkenswerter ist für die Beurteilung der weiteren abendländischen Lehrentwicklung dies mehrfache Zurückbleiben von zeitgenössischen Richtungen hinter der von Augustin eingenommenen, wenn selbst für seine Theologie nicht allein normativen Linie.

In den eigentlichen Schülerkreisen desselben in Nordafrika, Spanien und Aquitanien blieb man sich der Bedeutung seiner Lehre vom heiligen Geiste zunächst recht wohl bewußt. Der deutlichste Beweis dessen liegt darin vor, daß man, wenngleich man, auch darin des Meisters Spuren einhaltend, nur zu gern der in der Kirche üblichen Ausdrucksweise nahe bleibt, doch das, was man zu ihr hinzuthut, mit vollem dogmatischen Bewußtsein beifügt. Man beachte in dieser Beziehung, wie Fulgentius von Ruspe bei einer Auslegung des Symbols,[2]) nachdem er zuvor vom heiligen Geiste geschrieben hat: qui est unus Spiritus Patris et Filii de Patre Filioque procedens, in Patro Filioque naturaliter (al. fideliter) manens, de Patre ac Filio

[1]) Die Schrift De unitate trinitatis muß ich, trotzdem daß F. Nitzsch in Theol. RE.[3] III, S. 278, bei seiner Behauptung der Unechtheit derselben (das System des Boethius, 1860), trotz Useners Gegenbeweisen (Anecdoton Holderi, 1877) verbleibt, wie Ad. Harnack (Dogmengesch. III, S. 31) einer- und Bardenhewer (Patrol., S. 586 f.) andrerseits, für wirklich von Boethius stammend den äußeren Zeugnissen zufolge ansehen.

[2]) Vgl. XXXVI. Fragment seiner Schrift libri X contra Felicem Arianum, bei Caspari, Zur Gesch. d. Taufsymbols II, S. 251 f.

habens divinitatis originem, cum Patre ac Filio unius deitatis habens naturaliter veritatem, sich weiter äußert: Ad hoc enim utilis est fides Patris et Filii et Spiritus sancti, unius scilicet aeterni veri et boni Dei, ut remissionem peccatorum accipiamus et in ista carne, in qua nunc vivimus, resurgentes in aeternum beate vivamus. Das Gleiche geht fast noch klarer aus den Capitula des Konzils von Orange (529) hervor. Denn in diesen kehrt der nachdrückliche Hinweis auf das Werk der Gnade als ein Werk des heiligen Geistes wieder. Beispielsweise sei hier verwiesen auf c. 6: Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, ornantibus, laborantibus, vigilantibus, studentibus, petentibus, quaerentibus, pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri divinitus, non autem ut credamus, velimus vel haec omnia sicut oportet agere valeamus per infusionem et inspirationem sancti Spiritus in nobis fieri confitetur et aut humilitati aut obedientiae humanae subjungit gratiae adjutorium nec ut obedientes et humiles simus ipsius gratia donum esse consentit apostolo dicenti: Quid habes quod non accepisti et: Gratia Dei sum id quod sum, 1. Cor. 4, 7; 15, 10, — und c. 25: Prorsus donum Dei est diligere Deum. Ipse ut deligeretur dedit, qui non dilectus diligit. Displicentes amati sumus, ut fierit in nobis, unde placeremus. Diffundit enim caritatem in cordibus nostris Spiritus Patris et Filii, quem cum Patre amamus et Filio.

Mehr nur durch den Einfluß äußerer Umstände ist es dazu gekommen, daß gerade in der spanischen Kirche, welche zwischen der afrikanischen und der aquitanischen Kirche, den Hauptsitzen des Augustinismus, in der Mitte lag, von diesen aber nicht stärker als von Rom beeinflußt wurde, der durch des Bischof von Hippo Theologie begründete Fortschritt in der Erkenntnis des trinitarischen Verhältnisses des heiligen Geistes durch einen Synodalbeschluß als kirchliche Lehre fixiert ist. Wer die für das Durchdringen der Kirche mit dieser Erkenntnis bestimmenden Geister gewesen sind, das bekundet neben der oben angeführten Stelle des Fulgentius von Ruspe auch die Hervorhebung der Lehre des Augustin vom heiligen Geiste in Prospers von Aquitanien bekannten liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum (vgl. sent. CCCLXX u. CCCLXXV). Daher

kommt nicht viel darauf an, ob Leo d. Gr. wie durch seine epistola ad Flavianum auf die Beschlüsse des Konzils zu Chalcedon (431), so wenig später durch ein Schreiben an Turibius von Astorga, in dem der heilige Geist auch als der qui de utroque procedit charakterisiert wird, auf die toletanische Synode des Jahres 447 derart Einfluß geübt hat, daß sie in der von ihr abgefaßten[1]) Glaubensformel es betont, Spiritum quoque Paracletum esse, qui nec Pater sit ipse nec Filius sed a Patre Filioque procedens. Est ergo ingenitus Pater, genitus Filius, non genitus Paracletus, sed a Patre Filioque procedens. Denn Leos d. Gr. diplomatischer Geist hat auch durch Begünstigung dieser von Augustin der Kirche eingepflanzten Vorstellung nur das ihm eigene feine Sensorium für das im Abendlande Zeitgemäße bestätigt. Wäre die augustinische Anschauung unter den spanischen Geistlichen nicht verbreitet gewesen, so würde er bei dem eigentlichen Absehen seines bezüglichen Schreibens auf die Verwerfung der Priscillianer diesen Lehrpunkt wohl kaum urgiert haben. Die Aufnahme des entsprechenden Zusatzes: Spiritus sanctus, qui procedit a Patre Filioque in das nikänisch-konstantinopolitanische Bekenntnis erfolgte darum auch erst infolge des Einflusses der orthodoxen aquitanischen Geistlichkeit auf einer viel späteren Synode zu Toledo im Jahre 589. Denn Reccared machte dies daselbst auch von ihm angenommene Bekenntnis zur Bedingung der Reichsangehörigkeit für das Westgotenreich nur, nachdem er während eines Aufenthaltes im Grenzgebiete des westgotischen und fränkischen Reiches für das rechtgläubige Bekenntnis zum dreieinigen Gott durch aquitanische Einflüsse gewonnen war.[2])

Da die gleiche Anschauung auch im fränkischen Teile von Aquitanien, wie das sog. Bekenntnis des Phöbadius von Agen beweist, längst Wurzel gefaßt hatte, konnte sich diese Abänderung des Konstantinopolitanums leicht in Gallien (Synode

---

[1]) Dies Bekenntnis ist uns zwar in den Akten der Synode vom Jahre 400 überliefert, gehört aber, wie alles, was die Priscillianisten in jenen Akten betrifft, der späteren Synode an, und kann ich es deshalb nicht mit G. L. Hahn (Bibl. d. Symb., S. 209) der Synode vom Jahre 400 zuschreiben.

[2]) Vgl. Ranke, Weltgesch. IV, 2, S. 178.

zu Gentilly 767) einbürgern und von hier aus auch in Deutschland (Synode zu Aachen 809) Geltung gewinnen.[1])

Der durchdachteste Niederschlag dieser vollen Gleichstellung des heiligen Geistes mit dem Vater und dem Sohne findet sich im ersten Teile des Symbolum Quicunque,[2]) welcher in seiner ganzen Ausdrucksweise große Verwandtschaft mit des Vigilius von Tapsus Schrift de Trinitate, lib. XII, hat. In ihm wird nicht bloß dies Verhältnis zum Vater und zum Sohne genau zum Ausdruck gebracht, indem es dort heißt: Spiritus Sanctus a Patre et Filio non factus nec creatus nec genitus sed procedens (24, 22), und: Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus. Sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales, vs. 24. 25. In ihm wird auch neben der Forderung der Anerkennung der Dreieinigkeit des Heilsgottes (Qui vult ergo salvus esse, ita de Trinitate sentiat. vs. 26) die Einheit des dreieinigen Gottes besonders betont. Ita ut, heißt es vs. 25, ita ut per omnia sunt, sicut jam supra dictum est, et unitas in Trinitate et Trinitas in unitate veneranda sit. Die Verbreitung dieses Bekenntnisses war, soweit man sich über die Bedeutsamkeit des Wirkens des heiligen Geistes durch Augustin noch unterweisen ließ, wie das z. B. bei Gregor d. Gr. noch recht spürbar ist,[3]) nur eine natürliche Folge dieser Erkenntnis.

Viertes Kapitel.

Das neue Zurücktreten der Lehre vom heiligen Geiste im Mittelalter infolge des Vorwaltens der römischen Kirchenidee.

1. Die infolge der Völkerwanderung in den Jahrhunderten, die sich der augustinischen Periode unmittelbar anschlossen, sich ausgestaltenden Völker nahmen insgesamt mit der Kultur des

---

[1]) Vgl. Libri Carolini III, 3: Ex Patre et Filio omnis universaliter confitetur ecclesia eum procedere.

[2]) Vgl. meine Symbolik, S. 61 ff.

[3]) Vgl. Gregorii homil. lib. II, h. XXX, § 1—3; dial. lib. IV, c. 1, u. epist. XXV fin.

römischen Weltreichs auch den Erwerb der in diesem entstandenen Christenheit oder Kirche von christlichen Dogmen an. Und die innere Verarbeitung der bereits bis dahin von der Kirche erworbenen Erkenntnis des Evangeliums von Christo dauert fort, bis in der Reformation der germanische Geist die römischen Fesseln abzuschütteln beginnt, in denen er infolge der historisch notwendigen Stellung der altlateinischen Kirche als Lehrmeisterin der abendländischen Völkerwelt bis dahin geblieben war. Man braucht nur auf die Herkunft der meisten als Theologen bedeutsamen Scholastiker zu achten, um das Vorwalten des Geistes der mit größeren römischen Volksbruchteilen durchsetzten Völker im Mittelalter deutlich zu erkennen. Erst gegen Ende des Mittelalters treten einzelne in Deutschland geborene Theologen mehr hervor. Mit dem Vorwalten der romanischen Völkerschaften in dem Kirchentum des Mittelalters hängt es aufs engste zusammen, daß in diesen bei allem Ansehen Augustins als des größten abendländischen Kirchenvaters doch das Vulgärkatholische, in dessen römischer Ausgestaltung vor allem zur Geltung kam.

Augustins Theologie, als Ganzes angesehen, war selbst noch in viel zu hohem Grade der Ausdruck des Christentums seiner Zeit geblieben, als daß in demselben Maße, wie er im heiligen Geiste die die göttliche Gnade und Liebe aneignende Person in dem dreieinigen Gott erkannte, dieser auch als die fort und fort die gesamte Christenheit hinsichtlich deren Aufgabe an der Menschenwelt und darum die Kirche als Heilsanstalt durchwaltende und leitende Potenz richtig hätte erfaßt werden können. Diese Behauptung wird dadurch nicht widerlegt, daß sich leicht nachweisen läßt, wie sich im Mittelalter beständig, selbst noch bei dem Ingolstädter Dr. Eck der Satz findet: Deus inspirat concordi unitati ecclesiae, cujus spiritu totius corpus ecclesiae sanctificatur et regitur (Loc. theol. I). Denn da es sich hier um geistliche Dinge handelt, so kommt es allein darauf an, wie man solche biblische Formeln verstand und deutete. Nun wurden aber derartige Sätze im Mittelalter nicht bloß als ein totes, seinem Gehalt nach nicht beachtetes noch gewürdigtes Kapital mit fortgeschleppt, wie dies schon in der alten Kirche mit vielen biblischen Wahrheiten der Fall gewesen war und bei der Art des Fortschreitens in der Erkenntnis des geoffenbarten Heils seitens der Christenheit nicht anders sein konnte, sondern jene Formeln haben zum Teil schon in der Zeit

Augustins selber und danach in stets steigendem Maße eine ihren Sinn völlig entstellende Deutung erhalten. —

Das Verhältnis des heiligen Geistes zur Christenheit als der Gemeinde Jesu Christi in seinem wirklichen Umfange zu erkennen und zu verstehen war für Augustin durch seine Prädestinationslehre, welche auch seine Lehre von der Gnade überall kreuzte und verdarb, unmöglich gemacht. Man hat nur jene zahlreichen, zwar verdeckten, aber doch überall hervorleuchtenden Widersprüche in Augustins Anschauung vom Wesen des coetus electorum als compages corporis Christi und von der Kirche als universitas fidelium und dieser Sein in der Welt, welche H. Schmidt, Reuter und Seeberg[1]) aufgedeckt haben, sich vorzuhalten, um einzusehen, daß es bei Augustins Theologie nicht möglich war, das Wirken des Geistes Gottes innerhalb der Kirche als der in der Welt seienden Christenheit in rechter Weise und nach allen Seiten aufzufassen. Außer dem neuplatonischen Ferment seiner Gedankenwelt, welches an sich schon seine aus der Schrift und Erfahrung geschöpfte Glaubenserkenntnis vielfach hemmte, gehen dieser an allen Punkten, an welchen die Schrift ihn nicht infolge seiner inneren Führung unmittelbar erleuchtete, viele vulgärkatholische Anschauungen zur Seite. Besonders läßt die bereits seit Cyprian in die Gedanken über deren Wesen eingedrungene römische Weltreichsidee ihm die Kirche als civitas Dei erscheinen. Wo man nun aber der inneren Glaubenstiefe eines Augustin ermangelte und deshalb dessen Erwerb an christlicher Erkenntnis nur bis zu einem gewissen Maße äußerlich annahm, wie dies seitens aller derer geschah, die in den Spuren eines Lactantius und Boethius wandelten, da mußte ein derartiger romanisierter Kirchenbegriff umsomehr Anklang finden. Wie hoch von Augustin aber auch einerseits illa ecclesiae compages — quae in membris Christi per connexum et contactum crescit in incrementum Dei (ctr. litt. Petil. Dom. lib. II, c. 58), gestellt wird, so bleibt der sein Lehren und Denken beherrschende Grundgedanke dennoch die empirische Kirche als äußere Kirchengemeinschaft in vulgärkatholischer Anschauungsweise mit ihrer das Heil vermittelnden

[1]) Vgl. H. Schmidt, Augustins Lehre v. d. Kirche (Jahrb. für deutsche Theologie VI, S. 137, und die Kirche, 1884, § 13); Reuter a. a. O. S. 106—152, und R. Seeberg, Der Begriff der christlichen Kirche, § 7, S. 38—56.

Dienerschaft und Repräsentation. Dieser von Augustin festgehaltene und betonte Cyprianische Kirchenbegriff[1]) mußte beim Zusammenwirken mit semipelagianischen Abschwächungen und Trübungen der Lehre von der Sünde und von der Gnade[2]) in der Folgezeit umsomehr das die gesamte Auffassung der christlichen Heilslehre bestimmende Lehrstück werden, als es in den folgenden Jahrhunderten einerseits den Theologen an aller Originalität gebrach, und andrerseits die ecclesia externa, während so viele Staaten nacheinander von den Stürmen der Völkerwanderung weggeblasen wurden, imposant dastehen blieb. Hielt man nun auch mit der Überlieferung dem Wortlaut des in Gallien komplettierten Symbolum Romanum entsprechend daran fest, daß der heilige Geist in der einen allgemeinen christlichen Kirche wirke, so schob sich doch überall eine einseitige Auffassung dieser Anschauung unter. Augustin selber sah bereits die Kirche als den Kanal an, durch welchen der Geist Gottes und die Gnade in die dem Nichtsein und dem Bösen ergebene Welt einströmen. Er denkt dabei den heiligen Geist aber nur als auf ecclesiae praepositos et ministros und durch diese wirkend (ctr. epist. Parmeniani lib. II, c. 11. 13), und die Geistvermittlung an die von der Kirche und ihren Dienern gespendeten Sakramente gebunden. Unverkennbar gewinnt es dabei zum mindesten leicht den Anschein, als wäre der heilige Geist dinglicher Natur.

Das mußte umsomehr die kirchliche Auffassung nachteilig beeinflussen, als schon seit Optatus von Mileve in Nordafrika auch die Anschauung, daß die Einheit des Episkopates in der cathedra Petri repräsentiert sei, von Cyprian her übernommen war. (De schismate Donatistarum adversus Parmenianum I, 10. 12; II, 2.)

Von dem eigentlichen Betrachtungsgegenstande würde es uns zu weit abführen, wollten wir hier nachweisen, wie in der Vorstellung der Kirchenlehrer des Mittelalters die Kirche in sich stets steigerndem Maße zur Verwalterin der ex opere operato wirken-

---

[1]) Vgl. serm. CXLVII, § 2: In uno Petro figurabatur unitas omnium pastorum sed bonorum, qui volunt oves Christi pascere Christo non sibi.

[2]) Vgl. Vincentius von Lerinum commonit. c. 22: Quis est hodie Timotheus (vgl. 1. Tim. 6, 20) nisi vel generaliter universa ecclesia vel specialiter totum corpus praepositorum, qui integram divini cultus scientiam vel habere ipsi debent vel aliis infundere.

den Sakramente wurde. Die unausweichliche nächste Folge davon ist, daß die von den Menschen zu erfahrende Gnade ausschließlich an die Sakramente gebunden erscheint, und letztere thatsächlich als die causae instrumentales der gratia justificans, deren principalis causa nur Gott ist, aufgefaßt werden, wobei manche Verschiedenheit in der näheren Bestimmung der Art und Weise für diese Erörterung nicht in Betracht kommt.[1]) Bei solcher Anschauung mußte mit innerer Notwendigkeit das Wirken des heiligen Geistes in der Gemeinde Christi und seine Arbeit in den einzelnen der Betrachtung sich entziehen. Wo aber an dieses kaum gedacht wird, da kann auch die Lehre vom heiligen Geiste selber nur noch insofern ein Interesse bewahren, als es gilt, die durch die Schrift und die Tradition dargebotene Lehre von der Dreieinigkeit festzuhalten und zu erörtern. Darum verfällt dieselbe vom siebenten Jahrhundert ab im Abendlande trotz Augustins Erkenntnisfortschritt einer gleichen bloß theoretisch-logischen Behandlung, wie schon seit 400 in der morgenländischen Kirche.

2. Wo wir auch in jenem hinblicken, so begegnen uns bei den vornehmsten Vertretern der Schultheologie zumeist rein philosophische Konstruktionen. Am frühsten wird der mystische Pantheismus des Pseudo-Areopagiten herangezogen durch Skotus Erigena. Derselbe ist sichtlich bemüht, die christliche Redeweise zu bewahren. Dennoch wird ihm der heilige Geist, wie er mit dem Vater die natura, qui creat et non creatur bildet (De div. naturae II, 1), das Medium der Verwirklichung der ewigen Weltidee, der Entwicklung der Grundursachen in ihren Wirkungen, der Differenzierung der Einheit zur Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt wird, gemäß dem daß ihm die Schöpfung überhaupt der metaphysische Prozeß der Weltwerdung Gottes ist (de div. nat. III, 4, 17; V, 21: Pater vult — Filius facit — Spiritus perfecit; und: Pater enim facit, in Filio fiunt, Spiritu sancto distribuuntur).

---

[1]) Man vgl. ebenso Peter Lombardus, Sent. lib. IV, distr. I: Sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Non ergo significandi tantum gratia sacramenta instituta sunt, sed etiam sanctificandi; wie Thomas von Aquin, der Summa III, qu. 62, a. 1, sagt: Nihil potest causare gratiam nisi Deus, quia gratia nihil est aliud quam quaedam participata similitudo divinae naturae . . . . . Et hoc modo sacramenta novae legis gratiam causant; adhibentur enim ex divina ordinatione hominibus ad gratiam in eis causandam.

Umsonst erwartet man selbst bei einem Manne von so inniger Frömmigkeit, wie dem Verfasser von Schriften wie: cur Deus homo? — und das liber Meditationum et Orationum, bei Anselm von Canterbury einen tieferen Einblick in das Wesen und Wirken des heiligen Geistes. Auch er kann sich über die Vermittlung solcher Gnade in der Weise äußern, wie Homil. et Exhort. VIII (p. 175; Migne, Patrol. ser. lat. CLVIII, p. 637): Unde sursum redeundo numerat evangelista sanctas has generationes, ut ostendat et ad omnes eas pertingere purgatoriam et reconciliatricem Christi gratiam omnesque qui nunc baptismi sacramentum recte servant, ad Deum redire. Nam gratia divinae incarnationis et purificationis in omnes retro generationes ascendit ut intelligamus nullum tempus unquam sine electis Christi transisse, qui per eum ab originali culpa sunt liberati. In seinem Tract. de concordia gratiae Dei cum lib. arbitr. finden wir c. 3—5, p. 129 s. (ed. Migne a. a. O. p. 524 ss.) folgende Sätze: Scimus tamen hoc per sancta studia Christiano et per gratiam Dei esse possibili . . Ita gratia et liberum arbitrium non discordant sed conveniunt ad justificandum et salvandum hominem, und schon vorher: Si autem voluntas per liberum servando arbitrium quod accepit, meretur aut augmentum acceptae justitiae aut etiam potestatem pro bona voluntate aut praemium aliquod: haec omnia fructus sunt primae gratiae et gratia pro gratia et ideo totum imputandum est gratiae. Bei dieser Anschauung von der Gnade kann es nicht befremden, daß Anselm in seiner nach dem Konzil von Bari wider die Griechen verfaßten Streitschrift De processione Spir. sanct. c. XI das Hervorgehen des Geistes in dieser Weise klarzumachen versuchen kann: Quid est audire Spiritui sancto nisi quasi discere? Et quid est discere nisi scientiam accipere? Si ergo scientia non est aliud nisi essentia ejus, ab illo habet essentiam, a quo audit ea, quae loquitur et quae donat, quoniam idem est loqui quod docere. Non audit autem neque habet essentiam ab alio nisi a Patre aut a Filio. Es entspricht auch seiner innersten Anschauung nach dem nur völlig, wenn Anselm einmal betreffs des Wirkens des heiligen Geistes schreiben kann: Solius quippe voluntatis Dei

est opus . . . . . cum et Spiritu sancto corda hominum ea, quae nec per se nec per aliam creaturam sciunt, docentur (De conceptu virginali, c. 11, p. 101. Migne a. a. O., p. 445). Im übrigen stellt Anselm im Vorbilde der ganzen weiteren Scholastik fast nur an willkürlich ausgewählten Schriftstellen angeknüpfte dialektische Erörterungen an, um die processio Spiritus sancti ab utroque zu erweisen.

Je mehr sich nach Anselm die dialektische Methode in der kirchlichen Wissenschaft einbürgerte und ausbildete, umsomehr steigerte sich auch die Erörterung des dreieinigen Wesens Gottes an der Hand der formellen Schemata, welche die Logik des Aristoteles in ihrer Umbiegung durch Boethius darbot. Unbekümmert um die Proteste ebenso des Abts Joachim der ordo Florensis (Fiore in Calabrien),[1]) wie Bernhards von Clairveaux[2]) wider eine derartige wissenschaftliche Theologie, wurde gerade den bezüglichen Aufstellungen des Petrus Lombardus (Libr. IV Sententiar. lib. I, dist. 2—34) durch das vierte Laterankonzil 1215 die kirchliche Bestätigung ausdrücklich erteilt. Man will mit ihm daran festhalten, quod una quaedam summa res est incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater, Filius et Spiritus sanctus; tres simul personae ac singulatim quaelibet earundem. Et ideo in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas, quia quaelibet trium personarum est illa res videlicet substantia essentia sive natura divina; quae sola est universorum principium, praeter quod aliud inveniri non potest. Et illa res non generans neque genita nec procedens, sed est Pater, qui generat, Filius, qui gignitur,[3]) et Spiritus qui procedit ut distinctiones sint in personis et unitas in natura. Während die Konzilsväter in ihren weiteren Definitionen über den Vater und den Sohn noch einige Angaben zu machen wissen, begnügen sie sich

---

[1]) Vgl. Du Plessis d'Argentré, coll. judiciorum de nov. err. tom. I, p. 158: ex praesumtione quorundam, qui theologica logicis inserentes non intelligunt, neque quae loquuntur neque de quibus affirmant (cf. p. 159).

[2]) Epist. 337: Quid enim magis contra rationem, quam ratione rationem conari transcendere? Et quid magis contra fidem, quam credere nolle, quicquid non possis ratione attingere?

[3]) Vgl. Mansi, coll. conc. XXII, 982, c. 2.

in denselben betreffs des heiligen Geistes bezeichnenderweise mit der traditionellen Behauptung seiner processio ab utroque.

In welchem Grade die Scholastik in ihrer Blütezeit sich weit mehr an die philosophischen Voraussetzungen Augustins als an dessen aus der im Glauben erfaßten Schrift gewonnene und gezeitigte Gotteserkenntnis anlehnte, das lehrt gleich Alexander von Hales. In seiner von Papst Innocenz IV. approbierten Summa universae theologiae geht er von einem Axiom der augustinischen Spekulation aus: Est igitur in summo bono diffusio generationis, quam consequitur differentia gignentis et geniti Patris et Filii et erit ibi diffusio per modum dilectionis, quam dicimus processionem Spiritus sancti. Diese im letzten Grunde emanatistische Vorstellung verknüpft dann der große Erschließer des gesamten aristotelischen Lehrgebäudes fürs Mittelalter, Albertus Magnus mit der ebenfalls aus Augustin entlehnten Betrachtung des Wesens Gottes unter dem Schema des menschlichen Geistes, insofern in diesem memoria, intelligentia und voluntas befaßt sind. Infolgedessen nimmt Albert auch in Gott als processio ad initia einen immanenten, intelligiblen Akt von der Art an, daß Gott als Geist zuerst die Idee seines Werkes in sich als sein Erzeugnis entwirft, und danach durch einen ewigen Akt der Selbstmitteilung behufs Verwirklichung der entworfenen Idee eine seinem Wesen völlig entsprechende Vermittlung ermöglicht, vermöge dessen der heilige Geist nun vom Vater und vom Sohne ausgehe. Danach kann er das Verhältnis der drei göttlichen Hypostasen als das von formans, formatum und spiritus rector formae darstellen. Nun hat nach Albert aber dieses ewige Handeln Gottes bei sich selbst noch ein dasselbe offenbarendes Spiegelbild an der Schöpfung und an der Heiligung der Natur. Diesen abbildlichen Akt des ewigen Ausgehens des heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne zeichnet er aber dann mit folgenden Worten: Una charitas diffusa per omnes animas sanctas per Spiritum sanctum, ad quam sicut exemplar omnis dilectio refertur et comparatione illius et assimilatione charitas dici meretur. Und dieser abbildliche Vorgang in der geschöpflichen Sphäre soll der Ausgangspunkt aller kreatürlichen Liebe, das primum omnis dilectionis sein. Da zeigt es sich aufs deutlichste, wie das innerste Heiligtum des Christen-

glaubens sich, sobald als es allein mit dem Verstande auf dialektischem Wege erfaßt werden soll, stets in Gefahr gerät, in dingliche Vorgänge eines materiellen Weltprozesses umgesetzt zu werden.

Ebenso bleibt Thomas von Aquin, wiewohl er an geistlichem Verständnis zweifellos unter den Scholastikern hervorragt, so daß er in seinem Kommentar zum Römerbrief zu 8, 16 die feine Bemerkung über den heiligen Geist macht: reddit testimonium per afflatum amoris filialis, quem in nobis facit; und bei diesem Lehrstück überall auf Sätze aus Augustins Arbeit de Trinitate zurückgeht, bei demselben dennoch ganz in logischen Distinktionen hängen. Ihm ist die Bedeutung desselben für die gesamte Auffassung der christlichen Heilswahrheit so wenig aufgegangen, daß er dasselbe in drei Abhandlungen de persona Spiritus sancti, de nomine Spiritus sancti, quod est amor, und de nomine Spiritus sancti, quod est donum, erschöpft zu haben meinen kann (Summa, prima Qu. 26—28). Diese Überschriften zeigen, daß behufs Klarlegung des Wesens des heiligen Geistes von ihm dieselben Analogien wie von Albertus Magnus verwendet werden. In seinen umständlichen Untersuchungen über die Gnade wird aber des heiligen Geistes nur sehr selten und dann nur in Bemerkungen wie diese gedacht: Ad secundum dicendum (est), quod sicut in ipsa persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam virtute divina principaliter operante, ita etiam in sacramentis novae legis, quae derivantur a Christo, causatur gratia instrumentaliter quidem per ipsa sacramenta sed principaliter per virtutem Spiritus sancti secundum illud Joann. 3, 5 (Summa I, II, qu. 112, art. 1).

3. Auch bei den mystisch gerichteten Theologen der mittelalterlichen Kirche findet man kein besseres Verständnis dieses Lehrstücks. Gerade bei ihnen tritt es unverkennbar hervor, daß, wie verschieden auch ihre Geistesrichtung, sie dennoch mit den Dialektikern wesentlich auf dem gleichen Boden stehen.

So findet sich bei dem anscheinend für die Schriftforschung begeisterten deutschen Asketiker des 12. Säkulums Rupert von Deutz nicht die geringste Klarheit über das Wesen und Wirken des heiligen Geistes. Wohl handelt er im zwölften Buche seines Hauptwerkes De Trinitate et ejus operibus auch vom heiligen

Geiste und dessen Wirken. Doch überzeugt jede Durchsicht der darin behandelten Materien, daß ihm, wie den meisten Theologen des Mittelalters, gar nicht zum Bewußtsein gekommen ist, welch ein Unterschied zwischen dem Wirken Gottes überhaupt, sofern er Geist ist, und zwischen dem eigentümlichen Wirken des heiligen Geistes ist. Und dies bestätigen die mannigfachsten Äußerungen (De Spir. lib. VII, c. 5, p. 693). Andererseits fließt ihm der heilige Geist bald mit der gratia (De div. off. lib. IX, c. 3, p. 109), bald mit dem Worte (ibid. c. 2 u. lib. X, c. 25), aber auch mit der Liebe zusammen (lib. X, c. 8). Die gleiche Unklarheit über das eigentümliche Wesen des heiligen Geistes tritt auch in Sätzen hervor, welche eine erfahrungsmäßige Hochschätzung desselben zu bekunden scheinen, wie dieser: Spiritus sanctus Dei donum est atque perfectum, sine quo natura tam angelica quam humana misera et miserabilis est et nuda, quod evidentissimum est, tam in daemoniis qua in perditis hominibus (de offic. lib. IX, c. 3). Da ihm der heilige Geist nur als eine mitteilbare virtus vorschwebt, so kann er ihn auch von Christus per ministros gratiae suae mittelst der Sakramente mitteilen lassen (De Spir. sanct. I, c. 24).

Sein jüngerer, streng kirchlich gesonnener Zeitgenosse Bernhard von Clairveaux kennt, wo er auch immer auf den heiligen Geist zu sprechen kommt, denselben nur als gratia infusa. Er sagt Serm. in Cant. Cant. XVIII, c. 1: Et has Spiritus sancti operationes, quae vel in nobis vel in aliis experimur, ut ex re nomina accipiant, infusionem, si placet, atque effusionem nominemus.[1]) Bernhard spricht aus der Anschauung aller Mystiker heraus, wenn er schreibt: Quod etsi nemo nostrum sibi arrogare praesumat, ut animam suam, quis audeat sponsam Domini appellare, quoniam tamen de ecclesia sumus, quae merito hoc nomine et re nominis gloriatur, non immerito gloriae hujus participium usurpamus. Quod enim simul omnes plene integreque possidemus hoc singuli sine contradictione participamus. Gratias tibi, Domine Jesu, qui nos carissimae ecclesiae tuae agregare

---

[1]) Vgl. ibid. c. 6: Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus secundum operationem, quae infusio appellatur quatenus illa, quae effusio dicta est, pure et ob hoc tute jam administretur ad laudem et gloriam Domini nostri Jesu Christi.

dignatus es, non solum, ut fideles essemus sed ut etiam tibi vice sponsae in amplexus jucundos castos aeternosque copularemur, revelata et ipsi facie speculantes gloriam tuam, quae tibi communis pariter est cum Patre et Spiritu sancto in saecula saeculorum (Sermo XII, 11, § 6—8). Aber immer hat er höchstens ein Auge für die Einwohnung des heiligen Geistes in den Seelen der einzelnen Gläubigen. Niemals denkt er daran, die Gemeinde derselben[1]) (die Kirche) als solche als Wirkungsstätte des heiligen Geistes ins Auge zu fassen. Die Kirche ist nach ihm nur ein hierarchisches Gebilde. Das Wirken und Walten des heiligen Geistes wird von ihm nur atomistisch aufgefaßt.

Auch die Viktoriner haben nach der Seite hin sich über die andern nicht erhoben. Auf den ersten Blick spricht ihr Versuch, das immanente Gottesleben als ein Leben der Liebe aufzufassen und von dieser Grundanschauung aus das gegenseitige Verhältnis der trinitarischen Hypostasen aufzufassen sehr an. Bei näherem Zusehen führt indessen die Durchführung dieses Versuches, Gottes dreieiniges Wesen von dessen ethischer Seite aus zu ergründen, ohne auf Gottes geschichtliche Selbstoffenbarung vornehmlich Rücksicht zu nehmen, auch nur zu einem dürren, dialektischen Schema. Und kann auch dieser Weg dazu noch auszureichen scheinen, um darzuthun, wie das göttliche Ich als vollkommenste Liebe ein die Liebe erwiderndes wesensgleiches Du durch sich selbst erfordere und bedinge (Richard von St. Viktor, De Trinitate, lib. III, c. 4), so will es doch in keiner Weise evident erscheinen, daß die Vollkommenheit der Liebe der beiden ersten Personen in der Gottheit noch einen Genossen der gegenseitigen Liebe, einen Mitgeliebten erfordere.[2]) Denn diese Deduktion Richards reicht thatsächlich in keiner Weise zum Erweise der Gleichheit des heiligen Geistes mit dem Vater aus. Während

---

[1]) Der altkirchliche Gedanke, daß die Kirche die Gemeinde der Gläubigen sei, wurde zwar im Mittelalter, wie von andern (vgl. Reuter, Gesch. der Aufklärung II, S. 21 u. 313, Anm. 8), so auch von Bernhard dem Buchstaben nach festgehalten, aber sein Widerspruch mit der Gestaltung der Kirche als Hierarchie und seine Anwendung auf die Zahl der Namenchristen kam auch ihm nimmer zum Bewußtsein.

[2]) De Trin. III, c. 11: Summe ergo dilectorum summeque diligendorum uterque oportet, ut pari voto condilectum requirat, pari concordia pro voto possideat.

diesem nach Richard allein Aseität und reine, freie Liebe (amor gratuitus) zukommt, muß vom heiligen Geiste infolge dieser Deduktion einerseits wie eine processio immediata vom Sohne und zwar vom Vater durch den Sohn, so andrerseits auch, da er vom Vater und vom Sohne ist, nur eine amor debitus ausgesagt werden (lib. II, c. 16—23).[1]) Die Schwäche aller derartigen Konstruktionen fühlte bereits Richards Lehrer, Hugo von St. Viktor, indem er sich vergeblich bemühte, dieselben als beweiskräftig durch die Bemerkung darzustellen: Quod ideo non sunt personae, quia sunt affectiones mutabiles circa animam. Aliquando enim anima est sine notitia et amore, nec potest dici notitia hominis esse homo vel amor hominis est homo, sed sapientia Dei Deus est, quia non est in Deo aliud ab ipso (Summa sent., Trct. 1, c. 6). Wie wenig selbst diesen mystisch gerichteten Theologen des

---

[1]) Richard fußt nämlich bei seiner Art, also zu deduzieren, nicht einfach auf die Aussage der Schrift: Gott ist die Liebe, sondern geht De Trin. III, c. 2, auf die philosophische Anschauung von Gott als summa bonitas zurück: Plenitudo autem divinitatis non potuit esse sine plenitudine bonitatis, bonitatis autem plenitudo non potuit esse sine charitatis plenitudine, nec charitatis plenitudo sine personarum pluralitas. Noch mehr als diese Begründung beweist die Art, in der er die Notwendigkeit der Annahme von drei Personen begründet, daß ihm die Dreieinigkeit und die Eigentümlichkeit der drei Hypostasen im Grunde doch nur ein logisches Problem ist. Denn seine Ausführung läuft auf Sätze wie dieser hinaus: Si igitur idem posse est absque dubio ambobus commune consequens est tertiam in Trinitate personam ex ambobus et esse accepisse et existentiam habere (De Trin. V, c. 8). Noch stärker als Richard schweißt Johannes von Fidanza, genannt Bonaventura, mit der biblischen Vorstellung von Gott als Liebe emanatistische Gedanken über dessen Wesen zusammen. In seinem Itinerarium, c. 6, lesen wir: Nisi ergo in summo bono aeternaliter esset productio aeternalis et consubstantialis et hypposticalis aeque nobilis, sicut est producens per modum generationis et spirationis, ita quod sit aeternalis principii aeternaliter conprincipiantis, ita quod esset dilectus et condilectus (offenbarer Anklang an Richards Darstellung!) genitus scilicet et Spiritus, hoc est Pater et Filius et Spiritus sanctus, nequaquam esset summum bonum, quia non summe se diffundit. An solchen Ausführungen wird der Einfluß des Pseudo-Areopagiten auf die Mystiker unverkennbar. Zwar hat Hugo von St. Viktor sich sonst, wenngleich er Annotationes elucidatoriae in Dionysum Areopagitam verfaßte, von dessen pantheistischen Gedanken völlig frei gehalten.

Mittelalters das Walten des Geistes in der Kirche in seinem rechten Wesen zum Bewußtsein gekommen ist, das ist unverkennbar. Denn kommt auch in Hugo von St. Viktors Ausführungen de unitate ecclesiae (De sacram. chr. fid. II, 2, c. 2 sq. Migne, ser. lat. CLXXVII, p. 416 sq.) die anscheinend einen tieferen Einblick in das wahre Wesen der Kirche bekundende Bemerkung vor: (ecclesia sancta) corpus Christi vocatur propter Spiritum Christi, quam accepit, cujus participatio in homine designatur, quando a Christo Christianus appellatur, so beweist alles Übrige doch, daß Hugo auch dabei allein an die Erfahrung der einzelnen Gläubigen von der Einwohnung des Geistes in ihnen und die unio mystica gedacht, aber auf das Wesen der Kirche als Wohnstätte des heiligen Geistes daraus keinen Schluß gezogen hat. So wenig ist er solchen Gedanken nachgegangen, daß er in demselben Kapitel auch schreiben kann: Quid est ecclesia nisi multitudo fidelium, universitas christianorum? und auch: Ecclesia sancta corpus est Christi uno spiritu vivificata et una fide unita et sanctificata. Danach sind ihm offenbar die christiani im Unterschiede von allen Nichtchristen oder Ungläubigen schon fideles, und die gleiche Lehre der sie einende Geist. Das Gleiche zeigt sich darin, daß Hugo (ibid. c. 3) die Laien nur als die linke Seite des Leibes Christi bezeichnet, während er die rechte, welche das zu verwalten haben soll, was zum christlichen Leben gehört, ausschließlich in den Klerikern findet.[1]) Auch nach dieser Seite hin beweisen diese mystischen Theologen keinen größeren Tiefblick als die andern Scholastiker.[2])

---

[1]) Vgl. R. Seeberg (Der Begriff der christlichen Kirche, 1885, S. 59) und Thomasius (Dogmengesch., 2. Aufl. II, S. 196), deren Urteil ich nur zustimmen und in dergleichen Sätzen trotz der Aufnahme der Worte Augustins in Wahrheit nichts von einem spirituellen Kirchenbegriff zu finden vermag (gegen A. Harnack, Dogmengesch. III, S. 401). Dafür liegt auch kein Beweis in dem Umstande, daß die Scholastik nicht dazu gekommen ist, den gegebenen Kirchenbegriff auszugestalten.

[2]) Auf die deutsche pantheistische Mystik kann hier nur nebenbei ein Blick geworfen werden. Wie sie schon bei den beiden Dominikanern Albertus Magnus (vgl. De adhaerendo Deo libellus, c. VII) und Thomas von Aquin (vgl. dessen Behauptung: non solum oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae

4. Daß aber auch die vorreformatorischen Gegner des Papsttums und seiner Kirche wie der diesem dienstbaren Scholastik wesentlich den Boden des entarteteu mittelalterlichen Augustinismus nicht verlassen hatten, das beweist deren Stellung zum Lehrstück vom heiligen Geiste. Nirgends führt diese vorreformatorische Opposition zur Geltendmachung des Wirkens des heiligen Geistes in allen Gläubigen und zur Erkenntnis, daß die Kirche als die Gemeinde derselben die Wirkungsstätte und das Werkzeug des heiligen Geistes ist. Alle Wortführer derselben lassen vielmehr dieses Lehrstück unbeachtet, wenn sie nicht gar noch gegen den Fortschritt in dieser Lehre, zu welchem Augustins Gnadenlehre geführt hat, geradezu protestieren, wie Johann von Wesel das unter dem Schutze der Behauptung: Scriptura sacra non docet, Spiritum sanctum procedere a Filio (Examen magistrale, p. 296. 298) that. Diese Verkennung der Bedeutung der Erkenntnis

---

est Deus. Et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Summa I, II, qu. XLV, art. 1) ihre Vorklänge hat, so sind ihre ersten Vertreter Theodorich von Freiburg und Meister Ekhart Angehörige des Dominikanerordens und gehen von der thomistischen Tradition aus. Da diese deutsche Mystik nach dem Vorgang des Pseudo-Areopagiten, das immanente Leben und Sein Gottes als in reziprokem Verhältnis zum Werden des Alls stehend betrachtet, und nur diese Herleitung der von Gott umfaßten idealen Welt und Gottes Sein mit den traditionell kirchlichen Vorstellungen zusammenflicht, so liegt für sie gar keine Veranlassung vor zu einem Nachsinnen über das Wesen des heiligen Geistes, und zeigt sie sich darin als eines Geistes Kind mit der späteren morgenländischen Theologie eines Maximus Confessor u. a. Meister Ekhart erwähnt zwar des heiligen Geistes, wo er das innere Leben, das aus der Minne zu Gott hervorgeht, zeichnet. Doch ist der Name mehr nur der kirchliche Terminus für das sich nach seiner pantheistischen Vorstellung in die Individuen ergießende und in ihnen thätig werdende Wesen des göttlichen Alls. So heißt es in einer Predigt Ekharts im Anhang zu Taulers Predigten (Ausg. v. J. 1621, S. 10): „Der heilige Geist geht aus als eine Liebe, unsern Geist mit ihm eins zu machen. Also bringt der Sohn mit ihm wieder ein alle Dinge, die von ihm ausgegangen sind. Und also kommt der heilige Geist wieder ein mit alle dem, was er gegeistet hat.“ — Nebenbei sei hier auch noch angemerkt, daß, wer wie Joachim von Corace (oder von Fiore, vgl. S. 101) lehrte (Concordia novi ac veteris Testamenti etc. V, 21), im dritten Zeitalter werde der Geist das ewige Evangelium als vollkommene Wahrheit kundmachen, dasselbe aber zugleich als Zeitalter der Mönche und des beschaulichen Lebens bezeichnet, sich von vornherein das Auge für dies Verständnis des Wesens und Wirkens des heiligen Geistes raubte.

des heiligen Geistes selbst bei den Gegnern einer hierarchisch gestalteten Kirche erscheint einerseits als eine Folge der in den westeuropäischen Völkern von ihrer Christianisierung an sich zeigenden Neigung zu einem starren Prädestinatianismus und andrerseits als Wirkung der durch die weite Verbreitung der christlichen Popularphilosophie eines Lactantius, Boethius und anderer im Abendlande heimisch gewordenen Betrachtung Christi als Urtypus und Vorbild des Christentums, die uns im Mittelalter immer wieder, bald in flacherer, bald in tieferer Auffassung aufstößt. Der Gegensatz zu der die Lebensweise einer reichen Aristokratie mehr und mehr annehmenden Hierarchie hatte von Arnold von Brescia, den Armen von Lyon und den Waldensern an alle auf Abänderung der kirchlichen Schäden Sinnenden dazu geführt, in dem armen Leben Christi selbst äußerlich die rechte Norm des Christentums zu suchen. Wo daher in den unteren Volksschichten eine wärmere christliche Frömmigkeit zu erwachen begann oder sich unter geheimen waldensischen Einflüssen fortsetzte, hielt sie sich infolgedessen an diese Auffassung, welche auch auf alle aus diesen Kreisen hervorgehenden Theologen von Einfluß blieb. Bei manchen der vorreformatorischen Gegner Roms liefen beide Strömungen zusammen und hemmten bei ihnen das Verständnis der Lehre vom heiligen Geiste nur um so mehr.

Das liegt am deutlichsten bei den theologisch bedeutendsten Bekämpfern der römischen Kirchenlehre und scholastischen Theologie jener Zeit, John Wiclef, und seinem böhmischen Nachfolger Johann Huß vor. Von einem höchst abstrakten Gottesbegriff ausgehend, der ihn im Sohne nur das wesentliche Wort, den Inbegriff aller Ideen, d. h. der intelligiblen Realitäten sehen ließ, betrachtete er Christum als den Heiligen aller Heiligen, welche dies nur seien, sofern sie in der Nachfolge Christi wandelten. Zugleich betrachtete Wiclef die Kirche nur als aus der Gesamtheit der Erwählten bestehend. Das Vorwalten derartiger Vorstellungsreihen bot keinen Anlaß, auf das Wirken des heiligen Geistes besonders zu reflektieren. So fern liegt es Wiclef darum auch, auf solches als Quelle der Erneuerung des Christentums hinzuweisen, daß er trotz seiner Einsicht in die Verderbnis des Mönchtums den Ausgang einer Reformation von diesem erwartet. Suppono autem, lesen wir Trialogus, p. 271, quod aliqui fratres, quos Deus docere dignatur, ad religionem

primaevam Christi devotius convertentur et relicte sua perfidia sive obtenta sive petita Antichristi licentia redibunt libere ad religionem Christi primaevam et tunc aedificabunt ecclesiam sicut Paulus. Alle Abweichungen von der christlichen Religion kommen nach ihm daher, daß man die Lehre und Nachfolge Christi, des letzten Lehrers und Führers, versäumt.[1]) Nach seiner völlig auf platonischen Voraussetzungen aufgebauten Anschauung von Gott und der Welt kann Christus ihm nur als legifer noster (De officio regis, c. 9, bei Lechler a. a. O., S. 473), interpres optimus legis suae (Trialog., p. 300) sich darstellen, weshalb auch die lex Christi als medulla legum ecclesiae, carta a Deo scripta et nobis donata bezeichnet werden kann (Lechler a. a. O., S. 476). Für seine Auffassung ist es deshalb nicht charakteristisch, daß er auch des heiligen Geistes als inspirator der heiligen Schrift gedenkt. Wohl bezeichnet er die Erzeugung des heiligen Geistes gleich der des Sohnes als eine actio ad intra necessario aeterna (Trialog., p. 160), aber der heilige Geist erscheint ihm nur als ein für Gottes Wesen selber erforderliches Moment, indem Gott sich nicht selber erkennen kann, ohne in sich selbst zu ruhen und sich zu lieben; und diese innere Befriedigung erreicht er nur vermöge des heiligen Geistes. Liegt in dieser Betrachtungsweise auch ein Wahrheitsmoment, so tritt es dennoch hier so isoliert auf, daß es für die Erkenntnis des Wirkens des heiligen Geistes nur nachteilig ist.

Mit Huß steht es nicht anders. Um das zu erweisen, braucht hier nur auf den Titel seiner noch in Konstanz 1414 verfaßten Schrift: De sufficientia legis Christi ad regendam ecclesiam hingewiesen zu werden. In dieser findet sich aber auch die bestimmte Erklärung: Voco autem legem Christi evangelicam legem a Christo pro tempore suo viationis et Apostolorum expositam (Opp., fol. 46). Und das Wirken des heiligen Geistes lag so weit aus seinem Gesichtskreise, daß er

[1]) Vgl. bei Lechler, Wiclef I, S. 532, Anm. 3, aus einer Handschrift De veritate sacr. script. c. 29: De quanto vita Christiani est Christo propinquior, de tanto est virtuosior. Et patet correlarie, quod declinatio a religione Christiana ex hoc oritur, quod nimis attenditur ad multos magistros Christo contrarios, doctrina et sequela magistri et ducis optimi praetermissa.

schreiben kann: Jam enim Deus populum illuminat, ne seducatur a viis Christi (ibid. fol. 245 [2]).

Zu keiner andern Wahrnehmung werden wir geführt, wenn wir uns nun zu den Reflexen der waldensischen Bewegung in dem Volke an dem Ober- und Mittellaufe des Rheines, den sogen. Gottesfreunden, wenden. Wie entschiedene Gegner aller pantheistischen Mystik sie auch waren, so bleibt ihrer Meditation dennoch jedes Eingehen auf das Wesen und das Wirken des heiligen Geistes im Menschen völlig fern. Wohl finden sich bei Ruysbroek Sätze wie diese: Also hat uns Christus durch seine, nicht durch unsere, Handlungen erlöst, und durch seine Verdienste hat er uns frei gemacht. Aber wenn wir diese Freiheit besitzen und fühlen wollen, so muß sein Geist unsern Geist zur Liebe entflammen und uns in den Abgrund seiner Liebe und freiesten Güte hineintauchen, wo unser Geist getauft und mit Freiheit begabt und mit seinem Geiste vereinigt wird, und die Eigenheit unseres Willens in seinem Willen ersterben, so daß wir nichts wollen können, als was Gott will; denn Gottes Wille ist unser Wille geworden, was die Wurzel der wahren Liebe ist (Speculum aetern. salutis, p. 14). Auf solche Äußerungen darf indes kein Urteil über Ruysbroeks Denkweise begründet werden, ohne daß zugleich folgende Worte mit in Betracht gezogen werden: „Christus ist unser Spiegel und unsere Regel, nach welchen wir mit Recht unser ganzes Leben richten sollen. Seine Menschheit ist die Leuchte der göttlichen Herrlichkeit, wodurch Himmel und Erde erleuchtet worden sind, und in alle Ewigkeit erleuchtet werden wird“ (ebd., p. 32, vgl. p. 13). Danach aber ist es zweifellos, daß Ruysbroek auch in ersterer Stelle allein an ein Gesinntwerden, wie Jesus Christus es auch war, denkt (vgl. p. 14), und allein in diesem Sinne vom Geiste Christi dort spricht, an eine Heiligung durch die Arbeit des heiligen Geistes am Menschenherzen aber gar nicht denkt. Und zu einem andern Urteil nötigen auch manche andere Sätze nicht; denn wenn es selbst einmal heißt: „Der gute Wille wird aus dem heiligen Geiste geboren, und daher ist der gute Wille das lebendige, freie Werkzeug, durch welches Gott wirkt, was er will. Der gute Wille ist die ihm eingegossene Liebe, durch welche er Gott verehrt und alle Tugenden pflegt und übt“, so folgt dort doch noch der andere Satz:

„Der gute Wille ist in seiner inneren Einkehr zu Gott der Geist, durch die ewige Liebe gekrönt; und wenn er sich nach außen hin richtet, ist er der Herr aller seiner äußerlichen Handlungen, und derselbe ist so das Reich Gottes, in welchem Gott durch seine Gnade regiert“ (Speculum aetern. salutis, p. 29). Aus diesem Satz ergiebt sich aber wiederum, daß auch hier vom heiligen Geiste nur im Sinne von „geheiligtem Sinn“ die Rede ist. — Die gleiche Auffassung findet sich notgedrungen bei allen, welche die Nachfolge Christi obenan stellen und es zur Aufgabe des Christen machen, sich in dessen Sinn hineinzubilden. Daher lassen auch Tauler und der Verfasser des Buches von der deutschen Theologie, nicht minder, als Thomas Hamerken von Kempen in seinem Büchlein von der Nachfolge Christi bei ihren Darstellungen des christlichen Lebens den heiligen Geist fast völlig aus dem Spiele.[1])

Am ehesten könnte es bei Johannes Pupper von Goch († 1475) anders sich verhalten. Denn bei ihm gewinnt es den Anschein, als ob er die Gnade im heiligen Geiste begründet denke, und nicht bloß auf die Nachfolge des Erdenlebens Christi durch seine Gläubigen Wert lege. Jedoch dringt selbst er in keiner Weise zu einem tieferen Verständnis des heiligen Geistes in der Kirche hindurch. Wohl beabsichtigt er im Gegensatz zum Pelagianismus der Thomisten den Weg zur wahren Freiheit zu zeigen (De libertate christiana). Doch steht seine Betonung der gratia infusa, welche er wie die Liebe als Gott den heiligen Geist selber angeschaut wissen will, der die Menschen würdige dessen Welt zu bewegen, in unvereinbarem Gegensatze zur Anerkennung des Versöhnungswerkes Christi. Denn er sieht sich deswegen genötigt,

[1]) In den Briefen des Gottesfreundes aus dem Oberlande (Johannes von Chur), welche C. Schmidt in seinem Buche über Tauler (Straßburg 1841) mitteilte, kann man am ersten Spuren einer tieferen Anschauung finden. Dort wird (S. 231) die Weisung erteilt, daß man den Rat suche, der aus dem heiligen Geiste kommt, möchte solcher von Pfaffen oder Laien herrühren, und bemerkt: ein solcher „könne nicht wider die heilige Schrift sein, denn die heilige Schrift und der heilige Geist sind eins.“ Aber selbst bei Tauler wird es klar, daß zu jener Zeit dergleichen Gedanken nicht weiter nachgegangen ist. Andrerseits flossen dabei offenbar schwärmerische Anschauungen unter, und zeigen, daß auch bei diesem Gottesfreunde das Verständnis der auf den heiligen Geist bezüglichen Schriftworte kein tiefes und nachhaltiges gewesen ist.

die Art unserer Erlösung vor allem im 5. Kapitel des Römerbriefes geschildert zu finden (De lib. christ. III, c. 5) und in Christi Versöhnung, welche er bei seiner sonst streng biblischen Haltung nicht ignorieren konnte, bloß das Unterpfand der göttlichen Liebe zu erblicken, welche uns zur Liebe gegen Gott entzünden solle. Aus dieser Verhältnisbestimmung der dem Menschen von Gott eingeflößten Gnade zum Versöhnungswerke Christi erhellt aber unzweideutig ein Einfluß der pantheistisch-areopagitischen Mystik auf Pupper, infolgedessen ihm die Gnade die Selbstmitteilung Gottes selber ist, die er dann nur in Anlehnung an den Sprachgebrauch der heiligen Schrift als heiligen Geist bezeichnet, indem er diesen als ohne weiteres in die Kreatur einströmend betrachtet. Derselbe kann sich nach Pupper daher auch mehr magisch als sittlich vermitteln, und doch zur guten Beschaffenheit der Seele und zum Princip des Handelns werden. Durch die Verkennung des inneren Zusammenhangs zwischen Christi Erlösung und der Erneuerung des Menschen durch die Gnade Gottes fehlt bei Johannes (Pupper) von Goch die Basis zum vollen Verständnis der Gnade und besonders der Eigenart des Wirkens des heiligen Geistes. Was über dasselbe bemerkt wird, das sind bei allem Anschluß an die Sprache der heiligen Schrift doch vielfach den biblischen Anschauungen völlig heterogene Gedanken.

Fast noch strenger als Johannes von Goch machte Johannes von Wesel das Schriftprincip geltend (Disputationes adv. indulgentias, c. 3). Aber auch ihn brachte sein starres Halten an dem augustinischen Begriff von der Gnade als einer gratia infusa dazu, über den heiligen Geist und dessen eigentümliche ökonomische Heilsaufgabe sich keine Gedanken zu machen. Ihm ist das meritum de congruo, das in der Buße gepflanzt wird, die Bedingung des Gnadenempfangs. Sobald aber in der Weise dem Menschen vor allem die Arbeit an sich selber zugeschrieben wird, kann das Zeugnis der heiligen Schrift nicht richtig verstanden werden. Der sprechendste Beweis dafür ist des Johannes von Wesel Verkennung der innergöttlichen Stellung des heiligen Geistes unter Berufung auf die heilige Schrift (vgl. oben S. 108).

An dem von Luther (vgl. dessen Vorrede zu Johann Wessels Schriften, ed. Basil. 1522) so hochgestellten Johann Wessel aus Gröningen wird wiederum recht deutlich, wie nach-

teilig die falsche mystische Liebeslehre gerade für die Erkenntnis des Wesens und Wirkens des heiligen Geistes ist. Zwar erkennt er anders als sein zuvor erwähnter Namensvetter die kirchliche Trinitätslehre an (opp. S. 405), schreibt auch einmal: „Christus und der heilige Geist belebt uns, und das Opfer Christi heiligt uns“ (opp. S. 747), betrachtet sogar den Glauben als das Organ für den Genuß aller geistlichen Speise und nennt ihn donum Dei mentem rationalem inclinans ad acceptam Evangelii veritatem (opp. S. 576). Aber dennoch ist ihm der Glaube ein Band der Gemeinschaft mit Gott und ein mystisches Einswerden mit diesem nur, sofern als er durch die Liebe thätig ist. Dadurch wird ihm nicht der Glaube, sondern die Liebe zum Mittelpunkt des ganzen christlichen Lebens (de Magnitudine Passionis, c. 86). Unverkennbar ist durch diese Auffassung Johann Wessel nun aber wieder völlig in die Wege der falschen Mystik eingelenkt, und stellt es infolgedessen ähnlich wie Thomas Hamerken in seiner imitatio Christi so dar, als stehe das Leben Christi und das Leben der Christen nur in einem Verhältnis von Urbild zum Abbild. Dadurch wird aber alles, was er an richtigen Anschauungen über das Gnadenwort Gottes an und in uns der heiligen Schrift sonst entnimmt, wieder in den Hintergrund gerückt, und kann er, was dieselbe über die stetige und fortgesetzte Arbeit des heiligen Geistes an der Welt und in den Gläubigen sagt, sich nicht aneignen.

Was in diesen sämtlichen besseren Zeugen der letzten Jahrhunderte vor der Reformation auf diese hinzuweisen und vorzubereiten scheint, das sind allzumal nur Pulsschläge einer ernsteren, sich an die kirchlichen Formen und Formeln nicht ausschließlich bindenden Frömmigkeit. Keinem derselben aber war es irgendwie bereits gelungen, den Bann, der in dem Falschen der augustinischen Gnadenlehre lag, und dem die abendländische Kirche des Mittelalters infolge des Einflusses der flachen vulgär-römischen Auffassung des Christentums und der Übertragung der römischen Weltreichsidee auf die Kirche ganz verfallen war, zu brechen. Daher brachten sie alle es über jene Erfahrung eines allgemeinen Vertrauens zu Gottes Gnade nicht hinaus, wie es in einem Hymnus ecclesiasticus, der in den Opera Georgii Cassandri (Paris 1676, p. 177; vgl. Ritschl, Lehre v. d. R. u. V.,

Bd. I, S. 120) zum prägnanten Ausdruck gekommen ist, indem es dort also heißt:

> Infunde nunc piissime
> Donum perennis gratiae.
> Fraudis novae in casibus
> Nos error atterat vetus.
>
> Ob hoc redemtor quaesumus
> Reple tuo nos lumine
> Per quod dierum circulis
> Nullis ruamus actibus.

Und bei keinem kam es zu einem energischen Einschlagen der von Gott durch die Sendung des heiligen Geistes eröffneten Heilswege in schlichtem und kräftigem Glauben, weshalb sie auch vom heiligen Geiste nicht tiefer in die wahre Erkenntnis seines Wesens und Wirkens geleitet wurden.

5. Dieses Zurückbleiben im Verständnis der Bedeutung des am Ende der vorigen Periode der Entwicklung der Lehre vom heiligen Geiste von der Kirche bereits errungenen Bekenntnisses zum heiligen Geiste für den Glauben der Einzelnen wie für das Leben der Kirche als Gemeinschaft kann auch in keiner Weise als aufgewogen erachtet werden durch den Gewinn der äußeren Zustimmung eines Teiles der griechischen Kirche zu jenem Bekenntnis, zumal diese ebensowenig eine Frucht der durch das ganze Mittelalter sich hindurchziehenden fortgehenden Streitigkeiten mit jener wie eine allgemeine und nachhaltige war.

Auf beiden Seiten fehlte es, wie die gezeichnete Entwicklung beweist, wenn auch aus teilweise sehr verschiedenen Anlässen, an der tieferen Heilserfahrung, welche allein instandsetzen konnte in überzeugender Weise zu argumentieren. Das zeigte sich ebenso wie im neunten, so auch im elften und fünfzehnten Jahrhundert.

Zur Zeit der letzten Karolinger war auf seiten der Griechen der Polyhistor Photius als Patriarch von Konstantinopel der Wortführer. In seiner am nachhaltigsten wirkenden *ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς τῆς Ἀνατολῆς ἀρχιερατίκους θρόνους* vom Jahre 867 machte er der abendländischen Kirche einen Hauptvorwurf daraus, *τὸ ἱερὸν καὶ ἅγιον σύμβολον . . . νόθοις λογισμοῖς καὶ παρεγγράπτοις λόγοις καὶ θράσους ὑπερβολῇ κιβδηλεύειν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἐκ τοῦ πατρὸς μόνον ἀλλά γε καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι, καινολογήσαντες* (Migne, Patrol. ser.

gr. CII, p. 722). Aber zur Begründung seiner Lehre und Behauptung bringt er in seiner Hauptschrift, dem λόγος περὶ τῆς τοῦ πνεύματος ἁγίου μυσταγωγίας (Migne l. c., p. 279 ss.), nach dem Charakter der griechischen Theologie seiner Zeit nur eine Reihe von ihm weit überschätzter metaphysischer Argumente vor. Papst Nikolaus I. forderte von der damals im Abendlande allein etwas geistesmächtigen fränkischen Kirche eine Widerlegung (epist. 70 ad Hincmarum etc.), und ihr Primas Hinkmar von Rheims übertrug diese für die senonesische Provinz dem Bischof Äneas von Paris (liber adv. Graecos, c. 1—94. Migne a. a. O., CXXI, p. 681 ss.) und für die remesische dem Mönch zu Corbie Ratramnus (libri quatuor contra Graecorum opposita; ibid. p. 1 ss.). Noch weniger als der beigebrachte Schriftbeweis konnte der Versuch, das Zeugnis der Väter für das Filioque geltend zu machen und das Symbolum Quicunque als ein Werk des pater orthodoxiae Athanasius hinzustellen, bei den Griechen verfangen. Damals achtete Rom aber die vorhandene Einheit im Dogma mit Byzanz noch höher, als diese und andere Abweichungen, und stand von einer Ausgleichung dieser klugerweise ab.

Anders kam es im elften Jahrhundert. In diesem (1153) erneuerte der Patriarch Michael Cärularius durch ein im Verein mit dem Abte Niketas Pektoratus und Leo von Achrida dem Metropoliten von Bulgarien an einen Bischof von Trani in Apulien gerichtetes Schreiben (vgl. Canis. Lectt. antiquae ed. Basil., p. 281) die von Photius erhobenen Vorwürfe. Die morgenländische Auffassung der Lehre vom heiligen Geiste wurde auch durch den als Exegeten berühmten Theophylakt (περὶ ὧν ἐγκαλοῦνται Λατῖνοι, vgl. Mingarelli Anecdot. fasciculo Romae 1756) vertreten.[1]) Die daraus sich ergebenden Verhandlungen wurden schließlich durch den an der Spitze der abendländischen Abgeordneten stehenden Kardinal Humbert abgebrochen (vgl. Canis. l. c., p. 283), womit die Trennung der beiden Hälften der damaligen Christenheit zur Thatsache wurde.

---

[1]) Mit Unrecht zählt Leo Allatius (de eccl. occid. atque oriental. perp. consensione lib. II, c. X, § 2) nach dem Vorgange von Joh. Bekkus den Theophylakt wegen seiner Milde zu den Freunden der Union.

Das oströmische Kaisertum, immer stärker vom Mohammedanismus bedrängt, suchte zwar wiederholt neuen Anschluß an Rom und wurde darin von verschiedenen griechischen Schriftstellern unterstützt (vgl. Leo Allatius, Graecia orthodoxa, 2 Tom., 1652 u. 1659). Außer dem aus Kalabrien stammenden Mönche Barlaam unter Andronikus III. (1328—1341) traten als Patriarchen von Konstantinopel Nikephoros Blemmides (*Βλεμμίδης* seit 1255) und Johannes Bekkus (Vekkus) unter Michael VII. Paläologus (1259. 1260) und der Erzbischof von Nikäa, Bessarion ein. Wie diese sämtlich nun nach Vorgang des alten Epiphanius von Salamis in seinem Buche *Ἀγκυρωτός* (Ancoratus fidei, 374) auf Grund der Thatsache, daß der heilige Geist auch Geist Christi heißt (§ 8), den Ausgang des heiligen Geistes *ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ* lehrten, so faßten auf dem, infolge der Unionsbestrebungen Johannes VI. Paläologus (1425—1448) durch Papst Eugen IV. nach Florenz (1439) verlegten Unionskonzil die Griechen durch den Mund ihres Wortführers, des Patriarchen Markus Eugenikus von Ephesus ihre Ansicht dahin zusammen: „Nachdem wir die Aussprüche der abendländischen und morgenländischen Väter gehört haben, von denen die einen ex Patre et Filio, die andern ex Patre per Filium sagen, und da beide Ausdrücke identisch sind, so erklären wir: Der heilige Geist geht aus dem Vater durch den Sohn aeternaliter et substantialiter hervor tanquam ab uno principio et causa, und die Proposition per (*διά*) deutet hier die causa der processio Spiritus sancti an.“ [1]) Auf Grund dessen kam es am 6. Juli 1439 zu einem Unionsdekret, mittelst dessen die Griechen, wiewohl sie das Filioque nicht in ihr Symbol aufzunehmen versprachen, diese Hinzufügung als *θεμιτῶς τε καὶ εὐλόγως* erfolgt anerkannten und sich mit dem Satze einverstanden erklärten: quod Spiritus sanctus ex Patre et Filio aeternaliter est et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio et ex utroque aeternaliter tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit.[2])

---

[1]) Vgl. Hefele, Konziliengesch., Bd. VII, S. 716.

[2]) Vgl. Denzinger, Enchiridion Symbolorum et Definitionum, § 586, p. 158, u. Mirbt, Quellen d. Gesch. d. Papsttums, S. 99.

Zweites Buch.

Die Zeit seit der Reformation.

Vorbemerkung.

Wie die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts der Ausgestaltung der christlichen Glaubens- und Heilslehre überhaupt eine neue Wendung gab, so war dies auch bei der Lehre vom heiligen Geiste im besonderen der Fall. Zwar lag keine Veranlassung vor, an der Auffassung des Verhältnisses des Geistes zum Vater und zum Sohne irgendwie zu ändern, welche die alte Kirche von Athanasius an bis in die Tage des absterbenden, ungebrochenen Augustinismus hinein ausgebildet und auch der Ablehnung der folgerichtigen Spitzen derselben seitens der morgenländischen Kirche gegenüber stets festgehalten hatte. Denn diesen altkirchlichen Aufstellungen fehlte ebensowenig die biblische Begründung wie die innere Beziehung zur christlichen Heils- und Gnadenlehre. Diese war freilich bei Augustin in sich nicht ungebrochen[1]) noch völlig durchgebildet gewesen, und die Bedeutung der dritten Person in Gott für das Heilsleben war nicht in vollem und notwendigem Maße zur Erkenntnis gelangt. Darum gründete sich, wie der heilige Geist in der athanasianischen Zeit fast nur als Inspirator der Propheten und Apostel gewürdigt war, dessen Schätzung in den Jahrhunderten vor der Reformation fast allein darauf, daß in ihm der Inspirator der Kirche und des Klerus gesehen wurde, und sein Besitz die Kirche zum Pfeiler und zur Grundfeste der Wahrheit und ihr Lehramt zum unfehlbaren machen sollte.

Der Einblick in den von Gott eröffneten vollen und wahren Heilsweg, welcher Luther und durch sein Auftreten vielen

---

[1]) Vgl. Kap. III, § 3 u. 4, u. IV, § 1.

Tausenden geschenkt wurde, und die Weise, in der dies geschah, brachte mit dem richtigen Verständnis des Wesens der Gnade Gottes und des Verdienstes Christi auch die Erkenntnis in das Wirken des heiligen Geistes, durch das jene den Menschen zugeeignet werden. Durch solche Erkenntnis wird der heilige Geist wirklich erst selber zum Gegenstande des christlichen Heilsglaubens, und beginnt der Christenheit erst in Wahrheit das Auge für das eigentümliche heilsökonomische Wirken des heiligen Geistes aufzugehen.

Freilich läßt sich auch nur vom Beginne solchen Aufgehens bei und durch Luther sprechen. Das wäre schon um deswillen berechtigt, weil selbst in des Reformators Lehre der heilige Geist erst allmählich immer deutlicher, als aller Blöden Tröster und als Erwecker und Erhalter alles geistlichen Lebens in den einzelnen Gläubigen wie in der Christenheit als Ganzes hervortritt. So muß man aber um so mehr sagen, weil die Geschichte zeigt, daß, was Luthers tiefgründige Glaubensanschauung unmittelbar aus dem Brunnen des göttlichen Wortes über diesen Punkt der evangelischen Heilslehre heraufholte, noch bis heute nicht in ganzem Umfange und in seinem vollen Gewicht von der allgemeinen kirchlichen Erkenntnis erfaßt und verarbeitet ist. Der durch die Reformation entfachte konfessionelle Kampf fesselte durch die Art des Lehrpunktes, der mit geschichtlicher Notwendigkeit in den Vordergrund der evangelischen Lehrentwicklung trat, die Aufmerksamkeit der Anhänger der Reformation ausschließlich an die Vertretung der damals erst erkannten wahren Heilsordnung bis hin zum Ermatten des Kampfes der Konfessionen durch den unseligen dreißigjährigen Krieg. Dahinter trat anfangs notgedrungen und später gewohnheitsmäßig die theologische Verarbeitung selbst der in Verbindung mit der Erkenntnis der rechten Heilsordnung gegebenen größeren Klarheit über den heiligen Geist als den, dessen besonderes Werk die Förderung der Heilsordnung war, zurück. Das ist um so erklärlicher, als das äußere Bekenntnis von und zu ihm als ein den streitenden Parteien von alters her gemeinsamer Besitz auf den ersten Blick erschien und dessen sozinianische Anfechtung kaum in Betracht kam. Sobald als aber in der Zeit des Ermattens der Orthodoxie und des Pietismus auch an diesem altchristlichen Besitz zu rütteln begonnen wurde, da wurde mit dem Umsturz des articulus stantis et cadentis ecclesiae natürlich

auch das Interesse an der Lehre vom heiligen Geiste noch mehr verkürzt und gefälscht.

Und doch giebt sogar auch diese sich bereits in der Reformationszeit ankündigende Fälschung und Verkehrung der Lehre vom heiligen Geiste davon Zeugnis, daß durch die Reformation das eigentliche Princip alles geistlichen und göttlichen Lebens und Gebens im heiligen Geiste im Unterschiede und Gegensatze zu dessen Verdunkelung und Verdrängung durch die römische Hierarchie, die sich selbst in ihrer Sakramentsverwaltung als die alles geistliche Leben spendende Gnadenmittlerin hingestellt hatte, zur Erkenntnis gebracht ist. Es ist eine in der Geschichte geistiger Bewegungen vielfach hervorgetretene Erscheinung, daß diejenigen Anteilnehmer an einer solchen, welche das vornehmste Interesse, das deren Urheber trieb und leitete, nicht oder doch nicht in gleichem Maße teilen, ein von diesen zurückgestelltes Moment der Bewegung allein aufgreifen, einseitig betonen und sogar gegen deren Urheber geltend machen, damit aber auch verkehren. Es kann nicht wunder nehmen, daß dieselbe Erscheinung sich auch bei der durch die Reformation gegebenen, bis in die tiefsten Gründe die Geister aufregenden Bewegung der Menschenwelt zeigt. Ja es war sogar unvermeidlich, daß man, wo man damals das Glaubensinteresse der Reformation nicht teilte, sich aber dennoch der Befreiung der individuellen Persönlichkeit von dem Banne der hierarchischen Seelenbevormundung freute, den durch die Auffindung der evangelischen Heilsordnung erkennbar gewordenen Urheber und Bewirker alles geistlichen Lebens als den rechten Befreier von aller geistigen und geistlichen Knechtschaft zu feiern begann. Dabei war es ebenso sachlich bedingt, daß alle die, welche sich vom heiligen Geiste nicht in rechter Weise treiben lassen wollten, dessen Wesen sogar in steigendem Maße wieder verkennen mußten. Geistliche Dinge wollen eben geistlich gerichtet (beurteilt) werden. Darum kann Luther alsbald, nachdem Karlstadt und andere himmlische Propheten kaum mit ihrer Behauptung: „der Geist, der Geist, der Geist muß es inwendig thun" [1]) aufgetreten waren, an Spalatin in einem Briefe vom 27. März 1525 bereits von neuen Propheten in Antwerpen

---

[1]) Vgl. Luthers Schrift: Wider die himmlischen Propheten, 1524. E. A. XXIX, S. 209.

melden, welche versicherten: Spiritum sanctum nihil aliud esse, quam ingenium et rationem naturalem.[1]) Eben in denselben kulturell und industriell so voranstehenden Niederlanden aber empfing solche Umsetzung der Triebfeder alles geistlichen und christlichen Lebens aus dem Geistlichen ins Natürliche ein Jahrhundert später ihre principielle Gestaltung. Denn in Holland fanden die Anfänger der modernen Selbstbewußtseinsphilosophie Descartes und de Spinoza ihre Bildung und ihre Wirkungsstätte. Wo man, wie das bei zu Skeptikern gewordenen Zöglingen Roms und des Judentums am ehesten verständlich und zu entschuldigen ist, zwischen dem Walten des heiligen und dem Leben des natürlichen Geistes im Menschen nicht zu unterscheiden vermag, und daher alle Regungen des Seelenlebens allein auf letzteren zurückzuführen veranlaßt ist, da kann sich die Erkenntnis, daß durch die Reformation die Persönlichkeit zu ihrem in der schöpfungsmäßigen Anlage des Menschen begründeten Recht gelangt und damit auch die Pflicht der geistigen wie geistlichen Selbstverantwortung empfangen hat, nur in Axiomen, wie dem kartesianischen: cogito ergo sum, und den auf sie gebauten logisch-metaphysischen Systemen reflektieren. Daher stellt sich die neuere Philosophie und deren populärer und theologischer Niederschlag in der Aufklärung, dem Rationalismus und dem modernen Protestantismus mit seiner freilich thatsächlich beständig nur das Gegenteil erzielenden Forderung, den Geist überall walten zu lassen, in gewissem Maße nur als das durch die in der Reformation vom Geist Gottes erfolgte Erleuchtung der Welt auf den Tafeln des fleischlichen Menschenherzens erzeugte negative Bild dar. Als solches bestätigt sie nur, daß mit dem reformatorischen Einblick in die von Gott dem Menschen eröffnete Heilsordnung auch die Erkenntnis des heiligen Geistes als der causa efficax alles wahrhaft geistlichen Lebens in eine neue Phase getreten ist. Darum aber giebt es doch nichts Unverständigeres, als Luther und seine reformatorischen Genossen mit den Wortführern der die Kehrseite und vielfach geradezu die Negation ihres Werkes bildenden Bewegung des natürlichen, vom äußeren kirchlichen Zwange durch ihn befreiten Menschengeistes als Geisteshelden in eine Reihe zu stellen.

---

[1]) Vgl. desselben Briefwechsel, herausgegeben von Enders, Bd. V, p. 147. Brief Nr. 904.

Beides, der wesentliche Unterschied und der tiefere psychologische Zusammenhang der beiden durch die Reformation veranlaßten Lehrbewegungen, muß von vornherein gleichmäßig ins Auge gefaßt werden, um den Verlauf der Ausbildung der Lehre vom heiligen Geiste von der Reformation an bis auf unsere Tage richtig würdigen zu können. Denn diese zwei korrelaten und doch heterogenen Geistesströmungen treffen an vielen Punkten zusammen und wirken in der Weise aufeinander, daß ihr Zusammenstoß sie beiderseitig, vor allem aber die kirchliche Lehrbildung beirrt und aufhält. Erst wenn das beachtet und erwogen wird, treten manche Momente der nachreformatorischen Geschichte der Lehre vom heiligen Geiste in das rechte Licht.

Luther schöpfte seine Lehre völlig neu aus dem Jungbrunnen des Wortes Gottes. Aber wie er von dem überkommenen Christentum materiell nichts verwarf, was nicht mit dem Zeugnis der heiligen Schrift in Widerspruch stand, so konnte es bei dem an Okkam und Biel Geschulten nicht anders sein, als daß seine Begriffswelt und Begriffsbildung überall und auch in seiner Lehre vom heiligen Geiste und den damit zusammenhängenden Stoffen von der scholastischen Theologie seiner Zeit ausging und an sie sich, wenn auch nur unbewußt und mittelbar, formell anlehnte.[1]) Schon dieser Umstand würde es ratsam machen, hier noch einmal (vgl. S. 99—107) auf die römische Auffassung der einschlägigen Lehrpunkte einen Rückblick zu werfen. Diesen zu einem selbständigen Kapitel zu gestalten nötigt dann aber weiter der Umstand, daß auch bezüglich dieser Lehren nicht bloß das tridentinische Konzil die Aufgabe löste, der bisherigen Lehrtradition eine einheitliche Form zu geben, sondern diese seitdem bis auf unsere Tage unverändert geblieben ist und sie darum keinen Anlaß bietet, in der weiteren Geschichte darauf zurückzukommen. Bei ihrer Voranstellung darf aber nicht außer acht gelassen werden, daß auch diese tridentinische Zusammenfassung in vielen Punkten antithetisch durch Luthers Lehre bedingt ist, hier also ein Reciprocitätsverhältnis besteht, und der römischen Lehre auch nicht einmal temporell die Priorität in vollem Maße zukommt.[2])

---

[1]) Vgl. Seeberg, Dogmengesch. II, S. 206.

[2]) Vgl. m. Symbolik, § 20 u. § 79.

Erstes Kapitel.

Die Lehre vom heiligen Geiste in der nachreformatorischen römischen Kirche.

Das Eigentümliche der, so gut sich das mit jesuitischer Schlauheit machen ließ, die Summe der vorreformatorischen Scholastik ziehenden tridentinischen Lehre vom heiligen Geiste kann nicht in deren Auffassung seines Verhältnisses zu Gott dem Vater und dem Sohne bestehen. Das, so viel es nur immer ging, geflissentliche Halten an der kirchlichen Tradition nötigte alle Distinktionen der früheren Aufstellungen festzuhalten. Das Eigentümliche der vorreformatorisch-tridentinischen Auffassung, was nach der einen Seite lange und leider nachhaltig auf die weitere Lehrbildung eingewirkt hat, liegt allein in den Bestimmungen über das Wirken des heiligen Geistes, dessen Gebiet, Umfang und Art. Bei der Lage der Kontroverse konnten diese im Tridentinum und seiner systematischen Explikation nur gelegentlich gegeben werden.

1. Die Überlieferung nötigte die römische Theologie vor allem, in der heiligen Schrift einen Schatz zu finden, quem Spiritus Sanctus summa liberalitate hominibus tradidit (l. Tr. sess. V. de ref., c. 1). Aber sie stellt der heiligen Schrift ab ipso Sp. s. dictata (sess. IV, decr. de canonicis scripturis; vgl. Leo XIII. litt. enogol. de studiis sc. scr. init. vom Jahre 1893) nicht bloß die Überlieferung um desselben Ursprungs willen gleich (Conc. Trid.), sondern sie ordnet die letztere sogar als das umfassendere der Bibel über, indem sie die revelatio supranaturalis tum in sine scripto traditionibus tum etiam in libris scriptis (Leo XIII. l. c.) bestehen, und jene auch Spiritu Sancto dictante quasi per manus tradita sein läßt (Conc. Vatican. sess. III, const. de fide catholica, c. 2). Dabei ist es für die obwaltende Anschauung vom heiligen Geiste bezeichnend, daß die inspirierende Thätigkeit desselben sehr schwankend und unsicher bald als afflare und aspirare, bald als adjuvare gezeichnet wird. Über deren Art erstrebt man offenbar kein klares Bild, weil man sich dadurch leicht für Angaben über andere, dem heiligen Geiste zugeschriebene Einwirkungen die Hände binden würde.

Durch jene Gleichsetzung der Überlieferung mit dem Worte Gottes war man unmittelbar genötigt, die Träger und Vermittler der letzteren, also den Klerus, als den Nervenleib der Kirche und um dessen hierarchischer Gliederung willen besonders seine Spitzen, Bischöfe, Konzilien und in letzter Instanz den Papst als Inhaber des heiligen Geistes darzustellen. Generell finden wir das gerade zur Zeit der Reformation besonders ausgesprochen. So spricht Eck (Loci th. 1) es deutlich aus: Unctio Spiritus Sancti semper docet ecclesiam. Liquet ecclesiam columnam veritatis ductore et Spiritu S. magistro non errare, und: Universae ecclesiae doctorem illum paraclitum dedit Dominus, unde etiam illam docet, regit et gubernat, ne qua impingat aberrans in fide. Magisterium autem illud Spiritus S. deserunt haeretici omnes et schismatici (Hom. 2, 240). Und Heinrich VIII. bemerkt im Gegensatz zu Luther betreffs der Priesterweihe: sed sola ordinatione episcopi idque certa impositione manuum, in qua per exterius signum deus infunderet interiorem gratiam, de qua gratia quid obstat, quominus credamus ecclesiae Dei vivi, quae est columna et firmamentum veritatis (Assertio, p. 60 s.). Aus der gleichen Anschauungsweise heißt das Tridentinum die Bischöfe positos a Spiritu Sancto (sess. XXIII, 1), verdammt jeden, der da lehrt: per sacram ordinationem non dari Spiritum Sanctum aut per eam non imprimi characterem etc. (ibid. can. 4), und bezeichnet sich selber als sancta ipsa Synodus a Spiritu Sancto, qui Spiritus sapientiae et intellectus, Spiritus consilii et pietatis edocta (sess. XXI init.).

Und wie dann schon Bellarmin den Papst Lehrentscheidungen treffen läßt nach dem, was ihm die göttliche Inspiration eingiebt,[1]) so heißt es zur Zeit im römischen Brevier, Pius IX. habe die Definition der unbefleckten Empfängnis zu proklamieren beschlossen: supremo suo atque infallibili oraculo,[2]) und nahm derselbe Papst bei seinem Priesterjubiläum wohlgefällig die Erklärung der italienischen Jugend hin, daß die Italiener glauben, „daß Ihre (Sr. Heiligkeit) Orakel unfehlbar sind, und daß Ihre Autorität die

---

[1]) In einem Brief an den spanischen Jesuiten de Padilla vom 9. März 1681, vgl. Döllinger-Reusch, die Selbstbiographie des Kardinals Bellarmin, S. 239.

[2]) Vgl. Hergenröther, Anti-Janus, S. 161, Nr. 15.

höchste",[1]) wie schon Innocenz X. sagte: tutto questo dipende dall' inspiracione dello Spirito Sancto.[2]) Der heilige Geist übt seine Wirksamkeit ausschließlich durch den Papst und die von ihm geweihte und gebildete Geistlichkeit. Denn wie vom Conc. Trid. sess. XXIII, c. 3 betreffs der Priesterweihe festgestellt wird, daß durch sie, quae verbis et signis exterioribus perficitur gratiam conferi (= Spiritum sanctum dari), so wird im decretum de sacramentis (sess. VII, can. 8) die Lehre gefordert: per ipsa novae legis Sacramenta ex opere operato conferri gratiam.

2. Außer dem darin liegenden Stufengang in der Vermittlung des heiligen Geistes ist aber noch insbesondere die Aufmerksamkeit auf den in diesen letzten Sätzen liegenden Sprachgebrauch zu richten. Denn in dem Terminus gratiam conferri tritt nicht bloß die dingliche Anschauung von der Gnade zu Tage, sondern von der Gnade wird geradezu gesprochen anstatt vom heiligen Geiste zu sprechen.

Dieser Sprachgebrauch ist in der römischen Kirche aufgebracht seit der Erneuerung der augustinischen Gnadenlehre durch Bradwardinus († 1349). Seitdem wird zwischen der gratia increata oder voluntas Dei und der gratia creata seu gratis data unterschieden und diese als habitus animae a deo gratia infusus auf Grund von Röm. 5, 7 beschrieben.[3]) In gleichem Sinne lehrte Gabriel Biel: Gratia accipitur 1. active pro gratiosa Dei voluntate dante omnibus liberaliter gratis non ex debito . . . 2. Passive, pro dono aliquo gratis dato, und bemerkt dazu: quod gratia, qua Deus ad vitam aeternam acceptat animam et ejus actum, sit aliquid positionem in anima, non posse sufficienter demonstrari, licet ad hoc plerique doctores multum laborent.[4]) Diese scholastische Begriffsbestimmung ist dann ganz in den Catechismus Romanus aufgenommen; denn in ihm findet sich folgende Begriffsbestimmung: Gratia est divina qualitas in anima haerens ac veluti

---

1) Civ. catt. 1869, V, 361 sqq.
2) Vgl. Arnaud, oeuvres XXII, 210.
3) De causa Dei I, 23, p. 247; c. 40, p. 364. 378.
4) Epitome et Collectorium ex Occamo super IV libros sententiarum II, diss. 26 quaest. una.

splendor quidam et lux, quae animarum nostrarum maculas omnes delet ipsasque animas pulchriores et splendidiores reddit.[1]) Und einer der jüngsten Hoftheologen der Kurie, Peronne, bietet nur dieselbe Auffassung dar, indem er lehrt: Gratia generatim sumpta quodvis donum aut beneficium significat sive extremum sive internum ex mera liberalitate a Deo rationali creaturae tributum, und daß dieselbe, wie es gleich nach der Schöpfung der Fall gewesen sein würde, hominem elevat ad statum supranaturalem, oder hominem lapsum sanat ab infirmitate, quam per omissionem doni integritatis contraxit, eique praebet vires ad bene agendum, und als gratia elevationis und medicinalis unterscheidet.[2])

Wenn dabei auch schon von Gnade bei dem Menschen im status integritatis gesprochen wird, so hängt das nicht bloß mit der bekannten römischen Lehre von diesem zusammen, sondern weist darauf hin, daß die Gnade, wie Biel offen einräumt, aliquid positivum, als eine dingliche, aus Gott emanierte Kraft vorgestellt wird. Zwar bestreitet Bellarmin, daß die gratia efficax actus Dei physicus vorgestellt werde;[3]) allein wenn das auch in grobemanatistischem Sinne mit gutem Grunde behauptet werden kann, so stellt sich eine solche Vorstellung doch sachlich unvermeidlich ein, sobald man, wie dazu Bellarmin selber sogar bei der gratia justificans anleitet, irgend welche Gnade, als habitus in anima inhaerens[4]) oder divina qualitas in anima inhaerens[5]) ansieht, und solche, wie das tridentinische Konzil, beständig als durch Eingießung des heiligen Geistes (infusio, inspiratio) mitgeteilt werden läßt.

Das Tridentinum beschreibt die gratia creata nämlich als solche, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur et illis inhaereat (sess. VI, can. 11), und läßt das Wirken der dem Menschen zur Bekehrung verhelfenden (bei-

---

[1]) Cat. Romanus II, 2, p. 310.

[2]) Praelectiones theol. VI, tract. de gratia, c. 1, § 12 u. 14.

[3]) Disput. de controv. de gratia et lib. arbitr. I, c. 12.

[4]) Ibid. de justif. II, c. 3, u. de amissione gratia I, c. 10.

[5]) Cat. Rom. II, 2, qu. 39, wo noch von einem comitatus nobilissimus omnium virtutum derselben gesagt wird: quae in animam eam gratia divinitus infunduntur.

stehenden) Gnade sich so vollziehen, ita ut, tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens (ibid. c. 5). Perronne verfolgt den so eingeschlagenen Weg nur weiter, wenn er die These verteidigt: ad omnes et singulos actus salutares necessaria est interior Spiritus Sancti gratia illustrationis et inspirationis. Nun kann sich Perronne für solche Vereinerleiung von Erleuchtung und Eingebung schon auf eine sachlich ganz anders gerichtete, aber doch unter Augustins in dieser Hinsicht nicht durchaus heilsamem Einfluß entstandene Anschauung berufen; aber der Unterschied ist, daß, was sich dort nur als Folge eines Versehens im Ausdruck erweist, in der römischen Kirche, wie die durchgängige Haltung des tridentinischen Konzils bekundet, bewußte Absicht ist. Wer durchweg das Wirken des heiligen Geistes als ein infundere und inhaerere beschreibt, der läßt die ethische Natur des Geistwirkens außer acht, und läßt dieses darum als ein mechanisch-physisches erscheinen, weshalb es eben auch nur schließlich durch das äußerliche priesterliche Handeln bei der Sakramentsverwaltung und zwar ex opere operato vor sich gehend gedacht wird. Als eine weitere Folge — und das ist der Punkt, welcher bei der Lehre vom heiligen Geiste die größte Beachtung erheischt — davon, daß die Gnade, und ebenso der heilige Geist, als eine im realen und nicht bloß im bildlichen Sinne (Röm. 5, 7) von Gott in die Menschen überströmende dingliche Kraft und Gabe seit dem Mittelalter vorgestellt wurde, stellte sich das fast ausschließliche Reden von der Gnade ein, wo es sich doch thatsächlich um das Werk des heiligen Geistes an und im Menschen handelt. Perronne teilt die Gnade eben deswegen in gratia praeveniens sive excitans, quae et operans interdum dicitur, und gratia cooperans sive concomitans ein, von welchen jene kein meritum voraussetzen, diese aber nur als concursus supranaturalis ad illum bonum volendum et eliciendum aufgefaßt werden soll.[1]) Auch darin ist er aber nur der getreue Systematiker der tridentinischen Grundgedanken. Denn das tridentinische Konzil läßt die praeparatio justificationis geschehen, ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem

---

[1]) A. a. O. c. I, § 18.

et adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem eidem gratiae libere assentiendo et cooperando disponantur (sess. VI, c. 5). Es liegt im Grunde in dieser Umgehung dessen, vom heiligen Geiste zu sprechen, eine unbewußte Selbstkritik der römischen Auffassung. Wo die Aneignung des Erlösungswerkes so mechanisch allein durch die priesterliche Vornahme von sakramentalen Handlungen dargestellt und gezeichnet wird, da muß es dem Gewissen widerstreben, von einem Wirken des heiligen Geistes zu sprechen. Indem man aber den im Grunde unfaßbaren Begriff der Gnade substituiert, genügt man doch zugleich dem frommen Gefühl, und verhüllt den gesetzlichen Charakter der ganzen Heilslehre.

Aber diese unklare und unbestimmte Art, über die das Gnadenwerk Gottes im Sünder betreibende Potenz hat leider weitgehende Nachwirkungen gehabt. Wohl beseitigte die reformatorische Theologie infolge ihres energischen Zurückgehens auf Augustins wahre Lehre alsbald die beirrende Vereinerleiung des Begriffs der göttlichen Gnade und der Momente des aus ihrem Antriebe hervorgehenden Heilswerkes im Menschen. Aber jene aus der Scholastik stammende Gewohnheit, von Gnade zu sprechen, wo das Wirken des heiligen Geistes gezeichnet und dargestellt wird, wurde offenbar unter dem Eindruck, daß damit anscheinend jede synergistische Anschauung von vornherein abgewehrt werde, nur zum Schaden der Klarstellung des besonderen heilsökonomischen Werkes des heiligen Geistes in die protestantische Dogmatik hinübergenommen und oft in höchst einseitiger Weise gehandhabt.[1])

Indem die römische Theologie nun auch die dem Menschen bereits in der Schöpfung beigelegten natürlichen Gaben und seine ursprüngliche Ausrüstung auch als donum dei superabundans hinstellte und als gratia, wie Perronne am prägnantesten unterscheidend sagt, gratia elevationis im Unterschiede von der gratia medicinalis bezeichnete, hat sie der Identifikation von Natur und Gnade auch auf diesem Punkte vorgearbeitet. Es ist schwer zu bestimmen, in welchem Grade dadurch dem Naturpantheismus eines Giordano Bruno, des Schülers des Nikolaus von Cusa, und der Geisteslehre Descartes vorgearbeitet ist, diese

---

[1]) Vgl. Schweizer, Glaubenslehre der ev.-ref. Kirche II, S. 443.

aber stellen sich nur als die einfache Folgerung solcher Vorstellungen beim Bruch mit der überkommenen Kirchenlehre aus Unglauben dar.

Zweites Kapitel.

Die neuen Momente der Lehre vom heiligen Geiste bei Luther, Melanchthon, Brenz und Bucer.

In beiderlei Hinsicht, betreffs der Anschauung von der Kirche als Trägerin des heiligen Geistes ebenso wie betreffs des Begriffs von der Gnade tritt uns bei Luther alsbald eine schriftgemäßere Anschauung entgegen. Freilich eignet ihm auch hinsichtlich dieser Punkte nicht sofort beim Beginn der Ausgestaltung seiner Lehre volle Klarheit. Das Verständnis des Wirkens des heiligen Geistes im Menschen erschloß sich ihm erst allmählich vom Herzpunkt seiner Glaubenserfahrung, der Rechtfertigung aus Gnaden und durch den Glauben aus. Je mehr ihm der evangelische Heilsweg klar wurde, um so mehr durchdrang das ihm damit aufgegangene Licht wie die andern Glaubenssätze so auch den vom heiligen Geiste.

1. Luther hat auch keineswegs die Lehraufstellungen der alten Kirche über die Trinität und speciell über den heiligen Geist blindlings aufgenommen und von der durch ihn reformierten Kirche etwa nur deshalb beibehalten lassen, um sich auf dem Boden der anerkannten christlichen Kirche zu halten.[1])

Daß die trinitarischen Fragen ihn schon früh innerlich beschäftigt haben, beweisen etliche seiner Randbemerkungen in den von ihm in den Jahren 1509—1511 benutzten Exemplaren des Augustin und der Sentenzen des Petrus Lombardus. Vergleicht man seine Glossen mit den scholastischen Distinktionen, so wird unverkennbar, wie in ihm bei der Erwägung der Fragen der immanenten Trinität das Heilsinteresse das bloß scholastisch-dialektische überwog, wenn er dabei auch zu jener Zeit noch von der scholastischen, irrtümlicherweise aus Röm. 5, 7 abgeleiteten

---

[1]) So Ritschl, Lehre v. d. R. u. V. I, S. 133, was selbst nach Harnack (Dogmengesch. III, S. 697 f. Anm.) bei Luther nicht zutrifft.

Vorstellung, daß charitas appropriatur Spiritui Sancto, ausging.[1]) Für seine Theologie ist es bezeichnend, wie er schon damals von der dem heiligen Geiste beigelegten Wirksamkeit auf dessen Verhältnis zum Vater und zum Sohne Schlüsse zog.[2]) Auch später ist ihm die Aussage Joh. 16, 15: „er wird's von dem Meinen nehmen und euch verkündigen" besonders wichtig, um daraus abzuleiten, daß der heilige Geist auch selbst wahrhaftiger Gott ist, ohne allen Unterschied, ohne allein, daß er's beide vom Vater und von Christo hat.[3]) Wie Luther einerseits den Glauben an die volle Gottheit des heiligen Geistes in Zusammenhang bringt mit dem innersten Wesen des gesamten christlichen Glaubens und Lebens, so leitet ihn bei seiner späteren Lehrgestaltung sein Bestreben, seine cogitationes verbo Dei et Spiritui Sancto nicht opponere zu lassen, und hielt er daher von den Lehren der alten Kirche allein die bei, quae in conciliis per scripturas definitur.[4])

2. In der scholastischen Theologie (vgl. Kap. 4, § 3 f.) war der heilige Geist fast völlig in den Hintergrund gerückt. Sie sprach fast nur von der infusio gratiae und ihren dona, fides und charitas. Von ihr konnte Luther bei seiner Begriffsbildung naturgemäß nur ausgehen. Es kann daher nicht befremden, daß in der ersten Gestalt seiner Lehre vom heiligen Geiste nur wenig gesprochen wird, wiewohl in derselben Christus bereits als der centrale Mittelpunkt seines Denkens hervortritt. In welchem Grade er schon damals auf der Gnade Christi mit seinem Glauben und Denken fußte, das zeigt sich an dem mannigfachen Aufblitzen der Erkenntnis des Anteils des heiligen Geistes am Glaubensstande. Darauf weist schon eine Randbemerkung Luthers zu Taulers

---

[1]) Wm. A. IX, S. 43. 44. 45. 51 u. besonders 53. Die Weimarer Ausgabe stand mir nur selten zu Gebote, ich verweise daher auf sie nur, wo ich sie vergleichen konnte oder sie Neues bot.

[2]) Vgl. Wm. A. IX, S. 17, die Randbemerkung zu Augustins Schrift de trinitate: Cum autem Spiritui sancto appropriatur per apostolum vivificatio, quia Sp. s. vivificat et Spiritus suscitavit Jesum a mortuis, potest intelligi etiam alio modo, quod sicut Pater habet vitam i. e. Spiritum sanctum in semetipso i. e. producit. Sic dedit et Filio habere vitam i. e. producere Spiritum sanctum in semet ipso.

[3]) E. A. XI, S. 246 f.; XV, S. 134 f.; XVI, S. 213. Vgl. Bd. LVIII, S. 158. 159. 161.

[4]) E. A. opp. lat. LVII, p. 396 ss. u. V, p. 505.

Predigten hin: Homo spiritualis, qui nititur fide. Hunc Apostolus videtur vocare spiritualem. Et hunc attingunt Christiani veri.[1]) Ebenso stellt Luther in seinen ersten Vorlesungen über die Psalmen den Glauben, sofern er die Reue einschließt und betender Glaube des armen, sündigen Menschen ist, als das Werk Gottes und des Evangeliums als des Gesetzes des Geistes (vgl. spiritualis intelligentia legis, Opp. lat. v. a. I, S. 152) dar,[2]) und läßt demgemäß auch die Bekehrung nur durch den Geist geschehen, was freilich ohne Vorhandensein des Glaubens nicht geschehen könne.[3]) Der Glaube erschien Luther in solchem Grade als Werkzeug des Geistes im Menschen, daß er in jenen Vorlesungen fides et spiritus wiederholt eng verbunden anführt.[4]) Doch hält er beide auch auseinander; denn er lehrt: Spiritus est, qui vivificat, et fides justificat.[5]) Entsprechend unterschied Luther schon damals im Christen wie caro und spiritus so auch rectum cor oder spiritus rectus und pravum cor (oder curvum ad se ipsum et infidele).[6]) Ein rechtes Herz findet er auch nicht bloß da, wo Glauben ist,[7]) sondern Luther betont auch, daß ein solches Herz allein durch den heiligen Geist bewirkt wird. Er sprach es deutlich aus, daß der Geist, welcher das Gesetz von Herzen und mit fröhlichem Willen erfüllt, in uns nicht ist, sondern erst durch die Gnade des heiligen Geistes gewirkt wird.[8]) Und die Worte des 51. Psalms (V. 13): „und der freie Geist enthalte mich", erklärt er in dieser Weise: „Das ist mit dem heiligen Geiste, der da macht freiwillige Menschen, die nicht

---

[1]) Wm. A. IX, S. 103.

[2]) Vorlesungen über die Psalmen hrsg. v. Seidemann I, S. 424. Vgl. Opp. lat. v. a. I, p. 149: evangelium legem interpretans cogit ad gratiam ire.

[3]) Vorlesgn. II, S. 69, vgl. 59.

[4]) Ebd. I, S. 96; II, S. 48.

[5]) Ebd. II, S. 305.

[6]) Opp. lat. v. a. I, p. 455.

[7]) Vorlesgn. I, S. 120 u. E. A., Bd. XXXVII, S. 426.

[8]) Vorlesgn. II, S. 256; auch Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis 1500; Wm. A. VI, p. 106 ss. Damit steht es nicht im Widerspruch, daß Luther die gleichen Wirkungen auch unmittelbar auf Christus, der den heiligen Geist gesandt hat, zurückführt und II, S. 48, bemerkt: quod illam virtutum et fortitudinem et auxilium, quod est Christus seu fides Christi ponent fontem, scil. omnium virtutum reliquorum sequentium; vgl. S. 247 u. I, S. 412 u. 40.

aus peinlicher Furcht oder unordentlicher Liebe Gott dienen.[1]) Daneben unterscheidet Luther zu jener Zeit noch zwischen der Gnade der Vergebung und der der Eingießung des heiligen Geistes,[2]) und spricht auch sonst von infusio gratiae und gratia infusa. Diese beschreibt er wohl auch als innere Erleuchtung des Geistes und Entzündung des Willens, und sagt von ihr, sie sei ein ewiger Ausfluß, wie der des Strahls aus der Sonne in die Seele, der auch nicht aufhöre, wenn die Sünden völlig vergeben sind.[3])

Das Angeführte zeigt deutlich, wie der heilige Geist von Luther schon früh als der erfaßt ist, der sein Werk durchs Evangelium im Menschenherzen haben und bis ans Ende fortführen muß. Wenn Luther auch um im Gegensatz zu dem Pochen auf Werke das alleinige Wirken der göttlichen Gnade dadurch anzudeuten, anfangs noch an dem Reden von der infusio gratiae, und sogar lange, festzuhalten liebt, so beginnt er sich doch damals bereits von der eigentlich emanatistischen Vorstellung der Gnadenwirkung Gottes loszumachen und das Wirken des heiligen Geistes als ein ethisches aufzufassen. Nach ihm bringt's die durch Christi Inwohnen in den Gläubigen in diese als Kraft und Trieb zum sittlichen Leben eingegossene Gnade zu einer Umwandlung und Bekehrung des Sünders und kann diese niemals als vom Menschen selber gewirkt, noch als dessen Verdienst erscheinen.[4])

3. Bis zum Jahre 1520 erschloß sich, wie bekannt, Luthern der Artikel von der Rechtfertigung völlig, und damit ging ihm auch der biblische Begriff der Gnade erst auf. Derselbe tritt uns in der Confutatio Lutheriana rationis Latomianae vom Jahre 1521 entgegen. Denn Luther erklärt da, daß die gratia a donis secernenda sei, bezeichnet jene als externum bonum, favor Dei opposita irae, und nennt die fides hingegen donum

---

[1]) E. A., Bd. XXXVII, S. 396.

[2]) Opp. lat. v. a. I, S. 167.

[3]) Noch in der Resolutio disputationis, de fide infusa v. J. 1520 heißt es: Etiam sola fides infusa est satis est ad justificationem impii (Wm. A. VI, S. 94), während er bereits am 31. Okt. 1517 an Albrecht von Mainz schrieb: Non enim fit homo per illum munus episcopi securus de salute, cum nec per gratiam infusam, fiat securus, sed . . . justus vix salvabitur (Enders, Luthers Briefwechsel I, S. 115).

[4]) Vgl. Predigt de duplici justitia. E. A. Opp. lat. II, 329 ss.

et bonum internum, oppositum peccatum, quae nobis data est in gratia Christi, id est, quia ille solus gratus et acceptus inter omnes homines propitium et clementem Deum haberet, ut nobis hoc donum et etiam gratiam mereretur. Auch hebt er im weiteren Verlaufe seiner dortigen Darlegung noch hervor, daß Gott die Gnade nicht nur teilweise, sondern stets ganz einem Menschen zuwende, er aber diversus et multiformis sei in donis suis.[1] Seitdem faßt er die Gnade nicht mehr als eine von Gott durch die Sakramente aus- und überströmende Kraft des Geistes, welche den Menschen sofort zu einem andern und vollkommenen mache, sondern als Barmherzigkeit Christi und des heiligen Geistes, der wir stille halten und durch die wir unsern Herr Gott in uns wirken lassen. Aber es ist mit diesem Wirken auf Erden nur ein Anheben und Zunehmen, welches wird in jener Welt vollbracht. Daher heißt es der Apostel primitias Spiritus (Röm. 8, 25), die ersten Früchte des Geistes.[2] Wenn dies nach der Art und dem Inhalt der in jenen Jahren erscheinenden Schriften, wie z. B. auch in der „von der Freiheit eines Christenmenschen", noch nicht sofort hervortritt, und L u t h e r mehr nur darauf aus ist, dem Geschlecht seiner Zeit Christum als den vor die Augen zu malen, an welchen der rechtfertigende Glaube sich allein zu halten habe, so finden sich doch in der gleichzeitigen ersten Ausgabe der loci des damals theologisch von L u t h e r völlig abhängigen M e l a n c h t h o n die klaren Sätze: Gratiam vocat favorem Dei, quo ille Christum complexus est et in Christo et propter Christum omnes sanctos, und: Donum vero Dei est ipse Spiritus sanctus, quem effundit Deus in corda suorum Joh. 20, 22; Rom. 8, 15. Porro S p i r i t u s s a n c t i o p e r a sunt in sanctorum cordibus fides, pax, gaudium, caritas etc. ad Gal. 5, 22. Dabei folgt die bedeutsame, das richtige Verständnis des effundere vermittelnde Bemerkung: Petrum Longobardum, quod alicubi Spiritum sanctum potius gratiam vocarit, quam Parisiensem hoc est fictitiam illam qualitatem, mirum est, quo supercilio tractent Sophistae, qui tamen quanto rectius quam isti

---

[1]) Wm. A. VIII, S. 106 f.
[2]) E. A., deutsche WW., Bd. XXIII, S. 155.

sentit.[1]) Hier wird also die Vorstellung von einer infusio der gratia vel des Spiritus sanctus thatsächlich aufgegeben und von den Werken des heiligen Geistes im Menschenherzen gesprochen, durch welche er die Herzen sich zur Wohnung und Werkstatt bereitet. Bei Luther selber läßt sich diese Folge seiner oben angeführten weittragenden Unterscheidung der Gnade als Gottes Geist und als Gottes in den Menschen wirkenden Gabe erst im Jahre 1523 belegen. Und zwar tritt sie da in zwei Bearbeitungen älterer Lieder, welche sich zuerst im Erfurter Enchiridion des Jahres 1524 finden,[2]) uns entgegen. Da heißt es in dem ersten Verse des Liedes: Nun bitten wir den heiligen Geist, der am meisten Luthers Umarbeitung zeigt:

Nun bitten wir den heiligen Geist
Um den rechten Glauben allermeist,

und der Glaube wird deutlich als Gabe und Frucht des heiligen Geistes hingestellt. Dazu müssen aus der poetischen Bearbeitung des apostolischen Glaubens durch Luther die Worte des dritten Verses hinzugenommen werden:

Wir glauben an den heiligen Geist,
Gott mit Vater und dem Sohne,
Der aller Blöden Tröster heißt,
Uns mit Gaben zieret schöne,
Die ganze Christenheit auf Erden
Hält in einem Sinn gar eben,

welche das Wirken des heiligen Geistes in den Herzen der Einzelnen und aller deutlich hervorheben. Wie in dem so bedeutsamen Jahre 1523/24 alle Seiten der reformatorischen Arbeit Luthers zusammen anklangen, so stimmt in ihm auch betreffs dieses Punktes die Predigt mit dem Kirchenliede aufs beste zusammen.

In der Trinitatispredigt von 1523 betont Luther zwar die Unbegreiflichkeit der Dreieinigkeit,[3]) aber in der Pfingstpredigt desselben Jahres weist er dabei die Hörer auf den heiligen Geist

---

[1]) Loci, 1. Ausg., bes. von Plitt-Kolde, 1890, S. 169 f.

[2]) Vgl. J. Bachmann, Zur Entstehungsgeschichte der Lieder Luthers, Z. K. W. Th. 1884, S. 167 ff.

[3]) Wm. A., Bd. XII, S. 385 ff. heißt: „Ich weiß wohl, daß Gott Vater, Sohn und heiliger Geist sein, aber wie sie ein Ding sein, das weiß man nicht und soll es auch nicht wissen.“

als den Tröster hin, der mit seinem Amt an keinem Ort zu schaffen hat, da nie kein Trost ist, und wo man des Trostes bedarf und begehrt,[1]) als der Aufhelfer der Herzen sie tröstet und stärket, indem er sein Werk selbst thut im Herzen, und drückt solche Predigt ins Herz, das seinen Dienst fühlt und lebt, so daß wir glauben und sprechen: Ich bin der einer, der solche Gnade haben soll. Dann schickt er eitel Feuerflammen ins Herz und macht es lebendig, daß es ausbricht mit feurigen Zungen und thätiger Hand, und wirkt einen neuen Menschen, der da hält, daß er einen andern Verstand, Gemüt, Sinn gefaßt hat, denn zuvor. Sein Amt hat der heilige Geist damit aber nicht schon ausgericht und vollbracht, sondern also, daß es nun hat angefangen und fortan immer im Schwange geht, und es nur mehr und mehr treibt und nicht aufhört.[2]) Damit ist das Schmücken des Lebens, welches Luther sonst gern dem heiligen Geist beilegt, genau beschrieben. Darum kehren diese Gedanken auch bei ihm überall wieder und erfahren nur noch ihre Ausbildung und Erläuterung.

Ganz konzinn findet sich Luthers nunmehrige Lehre vom heiligen Geiste in der Erläuterung des dritten Artikels im Großen Katechismus (1529),[3]) mit welcher Darlegung noch das zu vergleichen ist, was Luther 1539 in der Schrift: Von den Konziliis und Kirchen sagt.[4])

Wie schon aus dem Kleinen Katechismus erhellt, steht für Luther das Wirken des heiligen Geistes an und in den einzelnen Seelen voran, weil es dieselben zu Christo führt und Christum in den Herzen offenbart und verklärt. Das Heiligen, um dessen als seines Werkes willen der Geist Gottes der heilige Geist heiße, ist nach Luther nichts anderes, denn zu dem Herrn Christus bringen, solch Gut (die Erlösung) zu empfahen.[5]) Er soll gar nicht mehr thun, denn von Christo zeugen, um deswillen

---

[1]) Ebd., S. 575. 573. 570. 571.

[2]) Ebd., S. 572.

[3]) Müller, Libri symbolici, S. 455—461.

[4]) E. A., Bd. XXV, S. 356 f. (2. A., S. 415 f.).

[5]) Müller, S 455, § 39, vgl. E. A., Bd. XLVIII z. Joh. 7, 39: „Das ist des heiligen Geistes eigentlich Wort und Amt, daß er Christum offenbare und verkläre, predige und gebe Zeugnis von ihm.“

er ein Zeuge und Tröster heißt.[1]) Das ist so ausschließlich seine Aufgabe, daß, wo dies nicht geschieht, Luther gar kein Wirken des heiligen Geistes erkennt und anerkennt. Eben deshalb bestreitet er ebenso Rom den Besitz des Geistes als den Schwärmern. Der Kirche Roms spricht er den heiligen Geist und jede Anordnung auf Grund von Inspiration (Einsprechung des heiligen Geistes) darum rund ab, weil der heilige Geist in ihr Christi Wort und Lehre nicht wecke und erneuere, sondern abändere und aufhöbe, und ihr Priestertum mit seinen Opfern, ihr Amt und Bistum, wie ihre Ehre und Pracht nicht aus der heiligen Schrift und darum nicht aus dem heiligen Geiste sei, da derselbige sich nicht widersprechen könne.[2]) In ähnlicher Weise hält Luther den Schwärmern entgegen, ihr Geist könne nicht der rechte sein, weil er Gott so frech in sein Wort greift und Christi Worte nicht bewahren wolle.[3])

Weil Luther die heilsökonomische Aufgabe des heiligen Geistes dahin bestimmt, Christum durch die Predigt des Evangeliums anzutragen und ins Herz zu geben,[4]) so setzt er auch den heiligen Geist in die innigste Verbindung mit dem Worte Gottes und sagt ebenso: Gott habe das Wort ausgehen und uns verkündigen lassen, um den heiligen Geist zu geben, wie auch: im selben Worte komme der heilige Geist und giebt den Glauben, welchem er will.[5]) Was Luther durch das stetige Betonen dieser engen Verbindung will, das läßt die in den Tischreden befindliche Äußerung deutlich erkennen: „Der heilige Geist redet mit uns durch Menschen ohne sonderliche Offenbarung, wenn sie uns sein Wort recht führen und bringen, wie es Gott geredet hat, schlicht und richtig, ohne menschlichen Zusatz. . . . . .

---

[1]) E. A., Bd. LVIII, S. 160.

[2]) E. A., Bd. XXV, S. 56 f. 66 f. 299 f. u. ö.; Bd. XXVIII, S. 60 f.

[3]) Vgl. die Schrift: „Wider die himmlischen Propheten“, d. andere Teil, E. A., Bd. XXIX, S. 205 ff., besonders S. 218. Vgl. auch Luther z. Joh. 6, 63.

[4]) Müller, Libr. symb., p. 435, § 38; vgl. E. A. LVIII, S. 154.

[5]) E. A., Bd. XXIX, S. 212. Diesen Satz konnte Luther den Schwärmern gegenüber unbedenklich aussprechen, weil an der Stelle von ihm jedes Haben des Geistes ohne Zusammenhang mit dem geschriebenen Worte Gottes bestritten wird, so daß also das: „welchem er will“ nur dazu dient, die volle Freiheit des Waltens des Geistes und der Gnade festzustellen (gegen Köstlin, Lehre Luthers II, S. 55), vgl. A. C. art. V.

Also redet der heilige Geist durch uns, auch wenn wir gar nicht darauf gedacht haben." Diese Stelle [1]) zeigt uns auch recht deutlich, in welcher Abhängigkeit Luther zufolge das Kirchenwort zum Schriftwort steht. Nun will Luther aber das Wirken des heiligen Geistes nicht auf den Eindruck des gelesenen und gehörten Wortes unmittelbar beschränken, sondern schreibt ihm, wie schon die Pfingstpredigt vom Jahre 1523 darthut, eine das Hören und Anhören des Wortes begleitende Wirkung zu. Dies zeigt deutlich seine Erklärung zu Gal. 4, 6, in der es heißt: „Wenn der heilige Geist durchs Wort gesandt wird in die Herzen der Gläubigen, wie hier davon gesagt wird: Gott hat den Geist seines Sohnes in eure Herzen gesandt 2c., welches geschieht ohne alle sichtbarliche Gestalt oder Zeichen, nämlich, wenn wir das Wort Gottes recht hören und werden unsere Herzen durch solche mündliche Predigten entzündet und erleuchtet, dadurch wir andere und neue Leute werden, fahen an, von allen Dingen anders und auf neue Weise zu halten, gewinnen andern Sinn, Gedanken und Willen, denn wir zuvor gehabt haben. Solche Verwunderung oder neuer Verstand, Sinn und Wille ist freilich nicht ein Werk menschlicher Vernunft oder Kräfte, sondern eine Gabe und Werk des heiligen Geistes, welcher zugleich mitkommt, wenn das Wort gepredigt wird, reiniget die Herzen durch den Glauben und macht, daß wir nach Gott geistlich gesinnt werden." [2]) Und ähnlich sagt Luther auch in der Schrift von den Konziliis und Kirchen: „Es wird alles heilig durchs Wort und Gebet. Denn der heilige Geist führet es selbs und salbt oder heiliget die Kirche, das ist das christliche, heilige Volk." [3]) Nur von dieser Anschauung aus konnte Luther auch von Koburg an Melanchthon in Augsburg schreiben: „Vos hic facietis, quod Spiritus suggesserit." [4])

4. Schon aus den letzten Anführungen wird deutlich, daß Luther Gottes Werk nicht allein durch den heiligen Geist im

---

[1]) E. A., Bd. LVIII, S. 141.

[2]) Hier citiert nach Walchs deutscher Übersetzung VIII, Kap. 4, § 56; vgl. Opp. lat. Com. in ep. ad Gal. tom. 2, p. 159.

[3]) E. A., Bd. XXV, S. 359 f.

[4]) Luthers Briefe, hrsg. von Enders, Bd. VIII, S. 252; vgl. Joh. 14, 16.

Worte geschehen läßt.[1]) Er unterscheidet vielmehr von früh an zwischen dem heiligen Geiste als Sender und dem in die Herzen gesandten.[2]) So erklärt Luther bereits 1520: „Der heilige Geist wird nicht in seiner Person gesendet wie St. Peter, sondern er sendet sich selber mit Gott dem Vater und dem Sohne, das ist, er offenbart sich in der Tauben, Wolken und gläubigen Herzen."[3]) „Geist", sagt Luther zu Gal. 3, 3. 4, „heißt und ist alles, so der heilige Geist in uns wirket; Fleisch aber heißt alles, so wir ohne Geist aus natürlichen Kräften für uns selbst thun." Diese Unterscheidung bringt es mit sich, daß Luther ebenso den Glauben ein durch das Wort vermitteltes Werk des heiligen Geistes nennt, als auch sagt, mit dem Glauben wird der heilige Geist gegeben, der in dem Menschen wirket, daß er sofort den Sünden widerstehet und sie dämpfet.[4])

Wenn Luther auch zwischen dem Wirken des Geistes an den Herzen und dessen Wohnen in den Herzen unterscheidet, so sind nach ihm doch diese beiden Stufen seines Wirkens sich darin gleich, daß von beiden gilt, „daß solch Wort muß zuvor geredet werden und danach der heilige Geist dadurch wirken, also daß wir's nicht umkehren und einen heiligen Geist träumen, der ohne Wort und vor dem Wort wirke, sondern mit und durch das Wort komme.[5]) Darum schilt Luther auch die Rottengeister, welche sagen, das geistliche Wort müsse es thun, wenn Gott nicht tröste, so sei das äußerliche Wort nichts . . . Wenn Gottes Wort aus einem gläubigen Munde hergeht, so sind es lebendige Worte und können den Menschen erretten vom Tode, Sünde vergeben, sie können in den Himmel heben, und wenn man daran glaubt, so ist man getröstet und gestärkt, denn es sind Ströme des Lebens.[6])

Nur unter dieser bei Luther beständig geltend gemachten Voraussetzung ist alles aufzufassen, was er vom Wirken des heiligen Geistes sagt. Von ihr aus versteht es sich, wie er den

---

[1]) E. A., Bd. LVIII, S. 229.

[2]) Opp. lat. v. a. VII, p. 119.

[3]) Ebd., Bd. XXIV, S. 125.

[4]) Walch, Luthers WW. VIII, S. 644 ff.; vgl. Com. in Gal. tom. II, p. 159 ss.

[5]) E. A., Bd. VIII, S. 229 f.

[6]) E. A., Bd. XLVIII, zu Joh. 7, 38, u. Briefe ed. Enders VIII, p. 165 s.

Glauben eine lebendig geistliche Flamme nennt, damit die Herzen durch den heiligen Geist entzündet, neu geboren und bekehrt werden.[1]) Von ihr aus läßt er die gubernalia ecclesiae sich vollziehen per ministerium docendi verbi dei quo Deus regit corda hominum et per quod Spiritu sancto efficit in eis verum timorem Dei, fidem et interiorem obedientiam.[2]) Weil der Glaube ihm Wirkung des heiligen Geistes ist und dieser nach Tit. 3, 6; Apg. 2, 17; 18, 33 in die Herzen ausgegossen wird, so konnte Luther, wie schon früher erwähnt ist, den ferneren Gebrauch des in der scholastisch-römischen Theologie üblichen bedenklichen Terminus fides infusa vielfach beibehalten.[3]) Der heilige Geist führt aber auch nach Luther noch weiter und zwar gerade als innerlich empfangener und im Herzen wohnender. Res nostra talis est, lesen wir bei ihm,[4]) quae externo doctore non est contenta sed praeter eum, qui plantat et rigat foris, etiam donavit Spiritum Dei, qui incrementum det et vivus viva doceat intus . . . tamen, cum liber sit ille Spiritus ac spiret non ubi nos volumus sed ut ipse vult. Zu dieser weiterführenden Thätigkeit des heiligen Geistes gehört es auch, daß er die Herzen fest und gewiß macht. Spiritus sanctus non est scepticus non dubia aut opiniones in cordibus nostris scripsit sed assertionis ipsa vita et omni experientia certiores et firmiores.[5])

Aus solchem Trost folgt dann auch ein unerschrocken Herz und Mut wider des Teufels und der Welt Toben, so alles, was ein Christ äußerlich leiden soll, auch mit Freuden leidet und überwindet.[6]) Es ist aber solcher Trost und Wahrheit des heiligen Geistes sehr heimlich und tief verborgen im Glauben,

---

[1]) E. A., Bd. XXVIII, S. 108.

[2]) Opp. lat. exeg. (enarr. in Gen). tom. VII, p. 95 s.

[3]) Vgl. Wm. A., Bd. VI, S. 85: Fides acquisita est penna Struthenis (cf. Job 39, 13) sed infusa est Spiritus vitae; vgl. S. 132.

[4]) Opp. lat. v. arg. tom. VII, p. 119, u. Briefe ed. Enders VI, p. 281 (per dulcem illam Spiritus libertatem).

[5]) Ebd., p. 123, u. Briefe VI, p. 301; VIII, p. 51.

[6]) E. A., Bd. XVII, S. 393, z. Joh. 14, 16. Dem entspricht es auch, daß in Luthers Briefen, namentlich aus dem Jahre 1530 (vgl. Briefe ed. Enders, Bd. VIII, p. 6. 36. 79. 144) sich Wunschformeln finden wie diese: Spiritus Christi . . . soletur et exhilaret cor tuum; oder: et roboret et doceat; oder: sit vobiscum potens; oder: Christus Dominus noster servet et regat vos Spiritu suo sancto!

daß die Christen auch selbst solches nicht allezeit empfinden, sondern in ihrer Schwachheit vielmehr das Widerspiel fühlen müssen.[1]) Aber durch die Hülfe des heiligen Geistes setzen sich die Heiligen auch wider die Sünde, die uns noch übrig bleibt, und welche Gott waschen, reinigen und in uns ausfegen muß. Darum wenn ein Christ durch den Glauben fromm und gerecht worden ist und Vergebung der Sünden empfangen hat, so muß er beileibe nicht sicher sein, gleich als wäre er nun aller Sünden los und frei, sondern es erhebt sich dann allererst Kampf und Streit der Sünden, so in uns stecken bleiben . . . Denn wenn du sie für gering achtest, so verachtest du auch den Reiniger, das ist, den heiligen Geist.[2]) Dem steht bei Luther aber auch die Zeichnung der positiven Seite gegenüber: Wilch Erkenntnis (seiner Sünde) ihn ängstet und treibet zu suchen den Geist, der ihn auch gut, fromm, heilig und geistlich, dem Gesetz aller Ding gleich mach und zu Gottis Gnaden bringe. So ist ihm denn das Gesetz lieblich und tödtet ihn der Buchstab nimmer, sondern lebet im Geist, wie das Gesetz fordert: so darf ja keines Gesetzes mehr, das ihn lehret; denn er kann es nun auswendig, dieweil nun Alles, was das Gesetz fordert, Natur und Wesen worden ist durch den heiligen Geist.[3]) — Der heilige Geist bricht die Natur nicht, wo er hinkommt, sondern bessert sie und macht die Leute, wie Er ist, freundlich, gütig, lieblich, geduldig, sanftmütig, stille. Wo die Tugenden nicht sind, kann auch der heilige Geist nicht sein.[4]) Daß aber einer nun ganz geistlich und innerlich geworden, das geschicht nicht bis an den jüngsten Tag. Es ist und bleibt hier auf Erden nur ein Anheben und Zunehmen, das erst in jener Welt vollbracht wird.[5])

5. Indem aber der heilige Geist also das Wort selbst führt, füllt und heiligt er die Kirche, das ist, das christliche Volk, damit.[6]) Denn wo man nicht von Christo prediget, da ist kein heiliger Geist, welcher die christliche Kirche macht, beruft und zusammenbringt, außer welcher niemand zum Herrn Christo kommen

---

[1]) E. A., Bd. XVII, S. 395, z. Joh. 14, 17.
[2]) Walchs Ausg. V, S. 731 ff. u. 738 ff., u. E. A. Bd. XXV, S. 376.
[3]) E. A., Bd. XXVII, S. 271; vgl. S. 180 f.
[4]) E. A., Bd. L, zu Joh. 19, 25—27.
[5]) E. A., Bd. XXVII, S. 188.
[7]) E. A., Bd. XXV, S. 359.

kann.[1]) Aussagen derart gehen andere parallel, wie: Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein, wiederum Gottes Volk kann nicht ohne Gottes Wort sein. Es (das Sakrament der Taufe) ist auch ein öffentlich Zeichen und köstlich Heiligtum, dadurch Gottes Volk geheiligt wird. Denn es ist ein heiliges Bad der neuen Geburt durch den heiligen Geist, darin wir baden und vom heiligen Geist gewaschen werden von Sünden und Tod, als in dem unschuldigen und heiligen Blut des Lämmin Gottes. Wo du solch heilig Zeichen siehest, da wisse, daß gewißlich die Kirche oder das heilige christliche Volk da sein muß. Die heilige christliche Kirche ist eben — ein heiliges Häuflein und Gemeine auf Erden eiteler Heiligen unter einem Haupte, Christo, durch den heiligen Geist zusammenberufen, in einem Glauben, Sinn und Verstand, mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe, ohne Rotten und Spaltung. — Derselbigen bin ich auch ein Stück und Glied, aller Güter, so sie hat, teilhaftig und Mitgenosse, durch den heiligen Geist dahin gebracht und eingeliebt wird man aber nur dadurch, daß man Gottes Wort gehört hat und noch hört, welches ist der Anfang, hineinzukommen. — — So bleibt der heilige Geist bei der heiligen Gemeine oder Christenheit bis auf den jüngsten Tag, dadurch er uns holet, und brauchet sie dazu, das Wort zu führen und zu treiben, dadurch er die Heiligung macht und mehret, daß sie täglich zunehme und stark werde im Glauben und seinen Früchten, so er schaffet.[2]) Damit ist denn auch klar, daß Luther den heiligen Geist nicht als solchen ansieht, der da verborgen sei und nicht erkannt werden könne, wie er persönlich in seinem göttlichen Wesen bloß und ohne Mittel für sich selbst ist, sondern wie er sich offenbart im äußerlichen Amt, da man ihn hört und sieht, nämlich im Predigtamt des Evangeliums und der Sakramente. Denn Gott will auch nicht mit dem Geiste verborgen und heimlich verfahren und handeln oder mit einem jeden ein Besonderes machen. Wer könnte sonst erfahren oder gewiß werden, wo oder wie er den heiligen Geist suchen oder treffen möchte? sondern er hat es also geordnet, daß der heilige Geist bei dem Wort und Sakrament offenbarlich vor der Menschen Ohren und Augen sein soll, daß man wisse, was da geschieht,

---

[1]) Cat. maj. P. II, § 43. Müller, Libr. symb., S. 456.

[2]) Ebd., § 51. 52, S. 457, und E. A., Bd. XXV, S. 420 ff.

das sei wahrhaftig durch den heiligen Geist geschehen.[1]) Sofern wir die Kirche zur Mutter haben, sind wir alle zugleich, einer sowohl wie der andere, Könige und Priester, aber allein nach dem Geist; denn im äußerlichen Wort muß Unterschied bleiben.[2]) Demgemäß begann Luther 1534 auch seine Schrift Convocatio concilii liberi christiani mit den Worten: Spiritus Sanctus Deus Deorum Dominus et universalis ecclesiae sanctae Dei gubernator,[3]) und betont zu Joh. 14, 17, daß die Kirche ohne den heiligen Geist nicht sein soll bis an der Welt Ende, und immer Leute sein, die diesen Text (Ich will euch nicht Waisen lassen) von Herzen gläuben und bekennen durch den heiligen Geist, wie wir auch sagen im Glauben: Ich glaube eine heilige, christliche Kirche! Und zu V. 18 läßt Luther bald darauf Christum sagen: Es soll durch eine Taufe und Predigt von mir bleiben und getrieben werden, mein heiliger Geist in euch regieren und wirken, ob es immerdar angefochten wird und auch bei euch selbst schwächlich erscheint.[4]) Daran wird aber aufs deutlichste erkennbar, in welch anderm Sinne als Rom Luther den heiligen Geist für den gubernator ecclesiae sanctae erklärt. Diese Regierung, lehrt Luther ausdrücklich, vermittele sich nicht durch die Inspiration des Papstes, der Bischöfe und Priester, sondern alle wahren Christen würden durch den heiligen Geist gewiß gemacht, daß sie die wahre Kirche seien. Ausdrücklich macht Luther auch einen scharfen Unterschied zwischen dem Besitz des heiligen Geistes und dem Empfang besonderer Offenbarung durch denselben. Ein anderes Ding ist's nach ihm,[5]) den heiligen Geist haben, und ein anderes ist die Offenbarung des heiligen Geistes, dieweil haben den heiligen Geist in Christi Gebiet gehört, und ist ihm doch nicht offenbart. Wie fest daher Luther den heiligen Geist überall durch die Apostel und Propheten reden läßt und die Inspiration der Schrift lehrt, wovon hier nicht näher zu

---

[1]) Deutsche exeg. SS. E. A., Bd. XLVI, zu Joh. 3, 5.

[2]) E. A., Bd. XVI, 1, u. Bd. XVIII, 2.

[3]) Opp. lat. v. a. tom. VII, p. 370, cf. die Äußerung Luthers, in s. Briefen ed. Enders, Bd. III, S. 286: Sed ecclesia si non regitur per fidem, charitatem et reliqua dona Spiritus sancti, tunc non regitur neque est ecclesia sed synagoga Satanae.

[4]) Pfingstpred. E. A., Bd. XII, S. 292.

[5]) E. A., Bd. LVIII, S. 153.

handeln ist, ebenso bestimmt leugnet er, wie schon früher bemerkt ist, eine weitergehende Einsprechung. Das Werk des heiligen Geistes setzt er in dessen berufendes, erleuchtendes, sammelndes, heiligendes und erneuerndes Walten in den Gläubigen (Cat. min., art. III).

6. Diese Conceptionen Luthers hinsichtlich der Lehre vom heiligen Geiste völlig sich anzueignen, wurde Melanchthon ebenso sehr durch seine natürliche Individualität wie durch seine auf anderm Wege errungene geistliche Natur gehindert. Von je größerem Einfluß das auf die Lehrentwicklung dieses Punktes in der lutherischen Kirche geworden ist, um so mehr muß der Unterschied der Auffassung des Wirkens des heiligen Geistes bei Melanchthon beachtet werden.

Sein Augenmerk bei der Darstellung der christlichen Lehre war vor allem darauf gerichtet, die Kontinuität des zuvor Gelehrten in wissenschaftlicher wie in kirchlicher Hinsicht möglichst zu wahren.[1]) Dieser Gesichtspunkt stand bei ihm der kraftvollen Geltendmachung der neu erkannten Wahrheit im Wege. Diese Stellung macht auch die Abweichung von Luther bei seiner Behandlung der Lehre vom heiligen Geiste erklärlich. In der ersten Ausgabe seiner kompendiarischen Behandlung der lose aneinander gereihten Hauptpunkte (Loci) der christlichen Theologie vom Jahre 1521 war er auf die Lehre von Gott gar nicht eingegangen. Gleich deren zweite Ausgabe vom Jahre 1535 (Corp. Reform., Bd. XXI) bringt neben einer Zusammenstellung der Schriftaussagen eine Berücksichtigung der Behandlung der Lehre in der patristischen Zeit. Auch die nächste in mancher Hinsicht in die göttliche Ontologie tiefer eindringende Erörterung der Lehre in der Schrift über das Nicaenum[2]) bleibt bei den Gesichtspunkten jener Zeit stehen.

Melanchthons Bemühen geht sichtlich allein dahin, die Persönlichkeit und die Homousie des heiligen Geistes darzulegen. Demgemäß ist es ihm auch wichtig, in der Conf. Augustana der antitrinitarischen Leugnung gegenüber die besondere Persönlichkeit des heiligen Geistes zu bekennen und jedem Versuche zu

---

[1]) Vgl. Landerer, Art. Melanchthon, in Th. RE.² IX, S. 197 u. ö.

[2]) Enarratio Symboli Nicaeni (1550) und Explicatio Symboli Nicaeni (1557). Corp. Ref. XXIII.

wehren, den heiligen Geist bloß als eine geschaffene Regung in den Kreaturen (motus in rebus creatis) aufzufassen.[1])

Trotzdem kommt es bei Melanchthon nicht zu einer thatsächlichen und klaren Unterscheidung des heiligen Geistes, sofern er eine selbständige Person in Gott ist und seine eigentümliche Wirkungssphäre betreffs des Heilswerkes Gottes in der Menschheit hat, — und sofern er den Gläubigen mitgeteilt wird und in ihnen wohnt. Dafür ist die Stelle in den Loci recht bezeichnend, in welcher Melanchthon die verschiedene heilsökonomische Stellung der drei trinitarischen Personen zur Erkenntnis zu bringen bemüht ist. Er schreibt: Pater fons est omnium beneficiorum. Sic Filius proprie est Mediator et Reconciliator et factus est pro nobis victima; cum naturam humanam assumpsisset. Spiritus sanctus mittitur in corda credentium, ut suam lucem justitiam et vitam aeternam accendat, ut vocat eum Zacharias (12, 11) Spiritum gratiae et precum, id est testificantem in nobis, nos receptos esse in gratiam et moventem cor, ut hoc credat et statuat, item impellentem ad invocationem, quia jam exaudiri nos credimus.[2]) Melanchthon kennt zwar das Wirken des heiligen Geistes am Menschen und auf ihn. Denn er sagt in seinen Annotationes in Jo. 6, 37 (ed. Frcft. 1542): Qui vocem externam et corpoream tantum audiunt, creaturam audiunt, et cum Deus Spiritus sit, neque cernitur neque cognoscitur neque auditur nisi Spiritu, id est percipere vocem in corde et vivificari per eam. In hanc sententiam hic dicitur Judaeos nec audisse vocem nec speciem vidisse Dei, quia Spiritu non percepisse, quo solo cognoscitur Deus et perspicitur vox ejus. Vidisse autem vel audisse corporaliter non justificat, quia justificari est regenerari Spiritu Dei. . . . . Spiritus autem potentia Dei est. Aber Melanchthon ist in seinem systematischen Denken nicht dazu fortgeschritten, das Wirken des heiligen Geistes genauer zu

---

[1]) Vgl. Loc. theol. 1559 ed. Berol., p. 13 b.: Si Spiritus significaret agitationem creatam, esset doctrina, non doctor alius a Patre et Filio, audiens ac accipiens.

[2]) Ibid., p. 15 a.; vgl. auch C. R. XXIV, p. 925: Spiritus sanctus esset motus, non esset quiddam sejunctum a corde hominis, quia omne accidens est in subjecto. Spiritus est agitator et est laetitia sed est substantialis laetitia.

zeichnen, weshalb er in seinen Loci, nachdem er festgestellt hat, daß das Wort spiritus auch zur Bezeichnung der essentia spiritualis Dei verwendet wird, sich über den heiligen Geist mit der Aussage begnügt: quem praedicat evangelium dari per Christum, ut sanctificet et vivificet corda nostra, et quem ecclesia agnoscit personam esse divinam vivificantem et sanctificantem.[1])

Melanchthon richtet seine Aufmerksamkeit ausschließlich auf den heiligen Geist, sofern er bereits in den Gläubigen Wohnung gemacht hat und dieselben belebt. Bereits in der am 25. Januar 1520 gehaltenen Declamatiuncula in D. Pauli doctrinam lesen wir: Sed Spiritu sancto baptizat, qui animos nostros spiritu imbuit, qui omnes omnium virtutum numeros nobis absolvat.[2]) Dem entsprechen die Worte der C. A. art. III, § 5: misso in corda eorum Spiritu sancto, qui regat, consoletur, vivificet eos ac defendat adversus diabolum et vim peccati.

Melanchthon erkennt zwar an, ubi sonat vox evangelii, cum ea voce efficacem esse Spiritum sanctum, und: et gubernatos esse Spiritu sancto prophetas et verbum Dei non esse inanem sonitum sed adesse Spiritum sanctum et ea voce movere et accendere mentes.[3]) Er bemerkt auch: voluntas humana non potest sine Spiritu sancto efficere spirituales effectus, quos Deus postulat, und desgleichen: Verbum Dei et Spiritus sanctus movens mentem, ut verbum ardentius cogitaret . . . His cogitationibus mota voluntas assentiebatur et confirmabat eam languentem Spiritus sanctus et flammas in corde reprimebat.[4]) Dennoch unterläßt er es dabei, selbst wo er später die einzelnen Punkte des Glaubens durchgeht, das Wirken des heiligen Geistes im Menschen selbst nur nach den Andeutungen Luthers im Cat. maj. und min. zu zeichnen.[5]) Er scheut es sogar, das Wirken des

---

[1]) Loci theol. ed. Berol., p. 12 b. ss.

[2]) Vgl. Plitt-Koldes Ausgabe der loci v. J. 1322, im Anhang, p. 262—277, bes. p. 268.

[3]) Loci theol. ed. Berol., p. 13 b.

[4]) Ibid., p. 24 a. und 25 b.

[5]) Darauf könnte man allenfalls die Worte der A. C. A. de pecc. originali beziehen (art. II, § 35): Addidit etiam de materiali, quod

Geistes durchs Wort an den erst zum Glauben zu führenden Herzen besonders zu erwähnen. Denn er sagt, wo er de vocabulo gratiae handelt, um zu sagen: Docemur etiam, cum hoc modo corda suscitantur voce evangelii et fide eriguntur, concipere ea Spiritum sanctum,[1]) und schon vorher: tamen enim fatemur accedere donationem Spiritus sancti, und noch zuvor (de gratia et justificatione): Quanquam autem, ut antea dixi, cum Deus remittit peccata, simul donat Spiritum sanctum inchoantem novas virtutes.[2])

Ebensowenig verwertet Melanchthon Luthers Erkenntnis des heiligen Geistes als gubernator et rector ecclesiae. Selbst in der A. C. A. findet sich nur folgende, dieses Moment kaum nebenbei berücksichtigende Begriffsbestimmung der Kirche: At ecclesia .... principaliter est societas fidei et Spiritus sancti in cordibus ... et haec ecclesia sola dicitur corpus Christi, quod Christus Spiritu suo renovat, sanctificat et gubernat (art. VII et VIII, § 5, vgl. oben). Melanchthons Blick ist ausschließlich auf das Verhalten des heiligen Geistes zu jedem einzelnen Gläubigen gerichtet, weil er ihm stets nur als eine diesem verliehene Gabe vor den Augen steht. In der deutschen Ausgabe der Apologie, art. XXVII, heißt es ausdrücklich: „Dieweil dieses das Reich Gottes ist, daß inwendig der heilige Geist unsere Herzen erleuchte, reinige, stärke, und daß er ein neu Licht und Leben in den Herzen wirke.“[3]) Ebenso wird in den Loci im entsprechenden Abschnitt des heiligen Geistes allein als des Urhebers der heiligen Schrift und als Verleiher des donum interpretationis gedacht. Deshalb kommt die Kirche für Melanchthon auch einzig und allein nach der Seite in Betracht, der zufolge sie coetus amplectentium evangelium Christi et recte utentium sacramenta, in quo Deus per ministerium evangelii efficax est.[4]) Von ihm wird demnach das dem heiligen Geiste als distincta persona trinitatis eigentümliche Wirken nicht ins volle Licht gestellt.

Spiritus sanctus, datus per baptismum, incipit mortificare concupiscentiam et novos motus creat in homine. Offenbar denkt aber auch hier Melanchthon vor allem an den Vorgang der Heiligung im speciellen Sinne des Worts.

[1]) Loci theol. ed. Berol., p. 67.

[2]) Ibid., p. 59.

[3]) Müller, Libr. symb., p. 277, § 27.

[4]) Loc. theol. ed Berol., p. 95 b.

Dieser Lehrpunkt kam bei den Lehrkontroversen, welche das eigenartige Auftreten seiner specifischen Schüler hervorrief, nicht zur Sprache. Melanchthons Zurückbleiben hinter Luthers tieferer und principiellerer Anschauung vom Wirken des heiligen Geistes ist deshalb, da jener der erste Dogmatiker der lutherischen Kirche war und blieb, auf die Ausgestaltung dieses Lehrstücks für lange Zeit von vielfach hemmendem Einfluß gewesen.

7. Es entspricht dem zeitlichen Verhältnis und der sachlichen Bedeutung des württembergischen Reformators, sofort hier Brenz' Stellung zu der Lehre vom heiligen Geiste zu erörtern. Wie vielfach er auch mit Melanchthon übereinstimmt, so ist er doch betreffs dieses Lehrstücks mehrfach und zum mindesten principiell den Anregungen Luthers treuer gefolgt. In seinem Catechismus pia et utili explicatione illustratus (1551) sucht er entsprechend der Erkenntnis quod natura sit verus et aeternus Deus,[1]) des heiligen Geistes Thun aufs engste mit dem des Vaters und des Sohnes zu verknüpfen. Als sein Amt (officium) bezeichnet er es ea, quae Pater et Filius facienda suscipiunt, movere et agitare. Daher läßt er auch, ohne sich den Unterschied des Geistseins Gottes und der hypostatischen Besonderheit des heiligen Geistes gegenwärtig zu halten, dessen actio bei der allgemeinen Schöpfung darin bestehen, ut, quae Pater per Filium creat, ea Spiritus sanctus una cum ipsis ut verus Deus creando foveat et conservet. Auch kommt er auf die multa officia des heiligen Geistes in regeneratione hominis ad aeternam salutem zu sprechen, und bemüht sich dabei, das Verhältnis seines Wirkens zu dem des Vaters genau zu bestimmen. Er bemerkt: Pater mittit Filium suum in hunc mundum; Spiritus sanctus autem illustrat Filium in die Pentecostes multis miraculis, ut Filius agnoscatur verus Messias et verus ab aeterno Deus. Pater jubet audire evangelium Filii sui. Spiritus sanctus autem conservat publice ministerium evangelii in orbe terrarum et privatim accendit corda hominum, ut audito evangelio credant ei. Pater jubet nos invocare ipsum in nomine Filii sui, Spiritus sanctus autem excitat et accendit corda ad invocationem . . . in adversis, ne exstinguantur etc.[2]) Und schon 1523 sagt Brenz in einer

[1]) Cat. illustr., Frcft. 1551, p. 212.

[2]) Ibid., p. 213.

Predigt über „die recht war christlich Kirch und derselben Haupt,“ [1]) die Kirche sei die Zahl der auserwählten Gläubigen, Laien und Priester, diese Kirche kann nicht irren; denn sie trägt den unmittelbaren Lehrmeister, den heiligen Geist, in sich, und später heißt es in der Conf. Wirt.[2]): Credimus et confitemur quod — ecclesia a Spiritu sancto ita gubernatur, ut etsi sinit eam perpetuo ne vel erroribus vel peccatis pereat. Brenz läßt demnach nicht wie Melanchthon gleichsam den heiligen Geist hinter der allgemeinen Angabe von Gottes Wirksamkeit in der Kirche verschwinden.[3]) Er hebt aber ebenso auch bei der Zeichnung des Menschen im Stande der Sünde hervor, daß die Ursächlichkeit seiner Bekehrung allein im Wirken des heiligen Geistes zu suchen sei. So sagt er in der Apolog. Conf. Wirtemberg.[4]) von Jakob und Esau: quod, etsi per peccatum factum [uterque] est mancipium Satanae, tamen retinuit aptitudinem, qua potest per Spiritum sanctum ad libertatem justitiae flecti. Die dona Spiritus sancti erscheinen bei ihm deutlich nur als Besitz der bereits zum Glauben Gelangten und die Unbekehrten nur als derselben capaces. Nicht minder unterscheidet er bei den Werken der Gläubigen aufs bestimmteste den Anteil des heiligen Geistes und ihrer selber. Im Catech. illustr.[5]) lesen wir: Opera eorum sunt quidem opera Spiritus sancti sed adhuc inhaeret iis peccatum originale condonatum quidem propter Christum per fidem, pugnant autem cum Spiritu; non sunt tam perfecta tam integra tam absoluta, ut per se satisfaciant decalogo. Ähnlich heißt es auch an einer andern Stelle:[6]) Tametsi enim in justificatione impii donatur Spiritus sanctus, qui incipit cor renovare et novas virtutes infundere tamen homo non fit jam primum propter

---

[1]) Vgl. Bossert, Art. Brenz, Th. RE. 3. A. III, S. 377.

[2]) Conf. illustr. principis ac Domini D. Christophori ducis Wirtemberg. Frcft. 1561, p. 544.

[3]) Vgl. dazu z. B. Conf. Saxon. v. J. 1551 (Corp. Ref. XXVIII, p. 409): Dicimus igitur ecclesiam visibilem in hac vita coetum esse amplectentium evangelium Christi et recte utentium sacramentis, in quo Deus per ministerium est efficax et multos ad vitam aeternam regenerat.

[4]) Conf. Wirtemb. a. a. O., p. 284.

[5]) Cat. illustr., p. 602.

[6]) Ibid., p. 281.

has virtutes Deo acceptus nec absolvitur propter eas a peccatis sed necesse est, ut antea sit acceptus a Deo et habeat peccatorum remissionem. Aus dieser Stelle erhellt zugleich, inwiefern und inwieweit auch Brenz, ähnlich wie Melanchthon in der Apologie nach dem Vorgang Augustins Rechtfertigung und Wiedergeburt zusammenfallen läßt.[1]) Aber er weist dabei ausdrücklich auf den eigentümlichen Sprachgebrauch der lateinischen Kirchenväter hin, indem er erklärt:[2]) is (qui per fidem in Christum justificatur) etiam statim justificatur, pro latina loquendi consuetudine i. e. excitatur a Spiritu sancto, ut non solum detestatur opera carnis et fugiat peccata, verum etiam faciat opera justitiae et ambulat in lege Domini obedienter. Brenz betont es dabei auch ausdrücklich, daß der heilige Geist durch das Mittel des Wortes in den Gläubigen wirke. In der Apologia Conf. Wirtemb. bemerkt er: Et dubium non est, quia infantes ecclesiae Christi non habeant talem explicatam et, ut ita dicam, sensibilem fidem, qualem habent adulti, in quibus Spiritus sanctus efficax est per externum evangelii auditum. Brenz hat aber keinen so umfassenden Einfluß auf die Lehrbildung der lutherischen Kirche gehabt, daß seine Lehrweise eine nachhaltige Wirkung bei der Ausgestaltung derselben auszuüben vermochte hätte.

8. Für die richtige Beurteilung der späteren Entwicklung der Lehre vom heiligen Geiste besonders in der reformierten Theologie in Deutschland und den von ihr beeinflußten Kreisen ist es auch wichtig, den Vermittlungstheologen der Reformationszeit, Martin Bucer († 1551), nicht unbeachtet zu lassen. Wiewohl er sich gern Luthers Schüler nennt,[3]) tritt bei ihm in voller Übereinstimmung mit seiner Obenanstellung der unverkümmerten Ehre Gottes bei seiner Geltendmachung der protestantischen Berufung auf die heilige Schrift für alle Lehrdarstellung und seiner Darstellung der Heilsgewährung als persönlicher That

---

[1]) Vgl. m. Symbolik, S. 220, Anm.

[2]) Conf. Wirtemb. etc., p. 288. Vgl. schon zuvor den Satz: Altera ratio est juxta alterum et latinum significatum justificationis, quod quam credimus in Christum, donamur Spiritu sancto, qui renovat nos et efficit in nobis opera justitiae, ut mortificetur caro etc.

[3]) De vera ecclesiarum in doctrina cet. reconciliatione et compositione (1542/43 ?), p. 17. Ich bleibe bei der üblichen lat. Schreibweise des Namens; die deutsche ist: Butzer.

und Wirkung Gottes bei ihm der heilige Geist noch weit mehr zurück als bei Melanchthon. In auffälligster Weise liegt das gleich im 2. Kapitel der Tetrapolitana (de sacrosancta trinitate) vor.[1]) Denn außer der Angabe, daß die christliche Kirche an die sacrosancta trias glaube, nempe unum esse substantia Deum, Patrem, Filium et Spiritum sanctum nec ullum quam personarum discrimen recipere, wird des heiligen Geistes, nur dem Wortlaut der Schrift folgend, noch bei der Empfängnis Jesu Christi darin erwähnt. Er sieht ihn nicht nur fast allein als ein an die electi mitgeteiltes donum Dei an (vgl. unten), sondern weiß auch zwischen dem von Gott schöpfungsmäßig dem Menschen mitgeteilten Geiste (Geistesleben) und dem heiligen Geiste nicht streng zu scheiden, ohne die inneren Widersprüche, in welche er gerade bei seinem starren Prädestinatianismus dadurch gerät, auch nur zu ahnen. Deshalb kann er z. B. die Homologoumena des Eusebius (h. e. III, c. 25, 1) für bloß als indubitata et germana Spiritus sancti[2]) von denen, welche jener Kirchenvater als νόθοι bezeichnet, unterschiedene erklären. Von demselben Natürliches und Geistliches verwischenden Standpunkte aus kann er auch über die Wahrheit, welche die Philosophie, und der, welche die Theologie lehrt, sich in der Weise aussprechen, daß er lehrt: Nunc itaque videndum, quatenus quae in philosophia insunt, cum his, quae doctrina sacra habet, congruant, et quaeque ista philosophiae cum theologia consonantia progressa sit. Quod non de ipsa dogmatum natura quaeritur: eadem enim sunt, quae vera docentur, sive in sacris sive iu philosophorum libris.[3]) Er kann ferner sagen: Liquet ergo in ratione tractandi hoc inter apostolum et philosophos interesse, quod cum Paulus felicitatem nostram consummatam, ut illi ponit in omni modo virtute, id unice urget, quo hoc evadere possimus, certam persuasionem de remissione peccatorum per Christum.[4]) — Den heiligen Geist faßt Bucer darum auch mehr nur als Werkzeug Gottes oder Christi auf, mittelst dessen Gott seinen Erwählungsratschluß durchführt. So sagt er einmal: Salus vero

[1]) Niemeyer, coll. conf. eccl. ref. publ., p. 745 s.
[2]) Enarratio in quatuor evv., fol. 30.
[3]) Praef. in enarrationem epistolarum S. Pauli, 1562, p. 35.
[4]) A. a. O., p. 36.

haec est, ut afflatus Dei spiritu plenissime videas et solide judices, quod vere bonum est et persequare idem studio pertinacissimo et perpetuo,[1]) und ein andermal: uno opere Spiritus Christi cor aperitur electis et ad vitam praeordinatis, ut auscultantes evangelio una eademque fide agnoscamus etc.[2]) Der Geist erscheint ihm danach, sofern er den Menschen geschenkt ist, sogar mehr nur als christliche Gesinnung, so daß er das ewige Leben als das bezeichnen kann, quae nemo vivere potest, nisi ab ipso Deo ad id regenitus, illuminatus et novo rectoque sensu donatus.[3]) Das eigentümliche Wirken des heiligen Geistes tritt völlig hinter dem allgemeinen Walten Gottes und dessen Regiment zurück.

Bucer kennt im übrigen das Wirken des heiligen Geistes auch an den Nichtwiedergeborenen, ist er doch unter den Vertretern des Prädestinatianismus der erste Vertreter der Lehre von der sog. fides temporaria, d. i. dem Glauben derjenigen reprobi, welche sich eine Zeit lang von der Macht des Evangeliums ergreifen lassen, aber dann wieder in Unglauben und Gottlosigkeit zurückfallen. Haec fides — lehrt er — est assensus evangelii, qui in hoc inspiratur hominibus etiam reprobis, ut et hi aliquo modo Deum verbis et factis glorificent, rationibusque sanctorum commodent atque simul nudentur omni excusatione ignorantiae. Talis fuit fides Cain — ac omnium, qui eo usque a Deo illuminantur ut bonum Dei verbum aliquo modo et aliquanto tempore cum gaudio amplectantur, et degustent participesque fiunt donorum coelestium atque Spiritus sancti; et tamen rursus recidunt in impietatem in eaque pereunt obstinati.[4]) Wo es im Menschen aber wirklich zur fides viva kommt, da kommt es dazu nur durch den heiligen, neugebärenden Geist, ohne den die Menschen „das wahre Gute nicht recht erkennen und annehmen mögen".[5]) Aber da erweist sich der heilige Geist auch als omnium virtutum largitor.[6])

[1]) A. a. O., p. 412. Vgl. conf. Tetrapol., c. 3 (Niemeyer, coll. confess., p. 747): ut . . . moxque Deum, hujus Spiritus testimonio freti, filiali fiducia invocare . . . valeamus.

[2]) De vera eccl. reconcil., fol. 167 b.

[3]) Enarr. in ep. Pauli ad Rom., p. 401.

[4]) Opp. Angl., p. 557.

[5]) Kölner Reform., bei Richter, KOO. II, S. 36 f.

[6]) Conf. Tetrap., c. 5, a. a. O., p. 748.

Ut igitur remissioni peccatorum adoptio in filios Dei atque regeneratio in Christum necessaria connexione conjungitur, ita regeneratio et innovatio spiritus in Christo non potest esse sine justitia h. e. omnimodo virtute ipsa scil. vita Christi in nobis.[1])

Bei jener prädestinatianisch gerichteten Betrachtung des gesamten Erlösungswerkes muß notwendig auch die Kirche allein als regnum Christi angesehen werden. Es muß als eine Rücksicht auf die Stände, welche die C. A. zu Augsburg überreichten, erscheinen, wenn in dem 15. Kapitel der Tetrapolitana[2]) es von der Kirche heißt: Hinc regit Spiritus sanctus, freilich nicht ohne sofort fortzufahren: huic Christus nunquam abest, sanctificat ac eam sibi tandem exhibeat non habentem maculam aut rugam, so daß das selbständige Wirken des heiligen Geistes in der Kirche zurücktreten muß. Sonst verweist Bucer nur noch zur Rechtfertigung der Beteiligung der Laien am Kirchenregiment auf die Fülle der durch den Geist mitgeteilten Gaben.[3])

Drittes Kapitel.

Zwinglis und Calvins Lehre vom heiligen Geiste.

Dem ersten Anschein nach müßte die prädestinatianische Wurzel der reformierten Lehrgestalt gleich die ersten Vertreter dieser dazu geführt haben, der Lehre von dem heiligen Geiste eine um so größere Aufmerksamkeit zuzuwenden, als Gott nach ihnen unmittelbar ohne alle äußeren Gnadenmittel auf die Erwählten wirkt, und als dafür der heilige Geist der notwendige Vermittler erscheint. Die Scheu der deutschen Reformatoren vor allem, was als Enthusiasmus erscheinen konnte, war bei den Reformierten dazu in keiner Weise vorhanden.

1. Bei Zwingli fällt nun aber von vornherein die äußerst seltene Erwähnung des heiligen Geistes auf. Dieselbe beweist, wie wenig Bedeutung für seine Anschauung dessen Wirksamkeit

---

[1]) De vera eccl. reconcil., fol. 179 b.

[2]) A. a. O., p. 758.

[3]) Vgl. in der Schrift „von der wahren Seelsorge", bei Hassenkamp, hess. Kirchengesch., Bd. II, Abt. 1, S. 400 f.

hatte. Er kann sogar, dadurch sich selbst von Bucer (Köln. Reformation, bei Richter, KOO. II, S. 34) noch unterscheidend, de peccato in Spiritum sanctum handeln, ohne auch nur ein Wort über das Wesen und die Wirksamkeit dieses Geistes zu bemerken.[1])

Das bereits zuvor in der Christenheit allgemein Anerkannte steht natürlich auch ihm fest. Darum finden wir in der gereiftesten systematischen Schrift Zwinglis, in der Abhandlung de providentia aus dem Jahre 1530, da, wo er auf Gottes Wesen zu sprechen kommt, folgendes Bekenntnis zur Trinität und zur Homousie der drei Personen in Gott: Ut quem ad modum Pater omnipotens, Filius benignus et misericordiae arrhabo et Spiritus sanctus spiritus virtutis unus natura Deus sunt. Ac nomen omnipotens bonum et verum natura est.[2]) Ebenso geht Zwingli von der Voraussetzung der Inspiration der heiligen Schrift durch den heiligen Geist aus. In seiner Schrift de vera et falsa religione lesen wir in dem Abschnitt de Deo: Quod si quidam de hoc quaedam vero dixerunt, ex ore Dei fuit, qui cognitionis suae semina quaedam etiam in gentes sparsit, quamvis parcius et obscurius: alioqui verum non esset. Nobis autem, quibus Deus ipse per Filium suum perque Spiritum sanctum locutus est, illa non ab eis, qui humana sapientia turgebant atque eadem, quae recti acceperunt, corruperunt sed ex divinis oraculis petenda sunt.[3]) Nun wird aber an dieser Stelle offenbar im Zusammenhang damit, daß Zwingli in der Trinität die Einheit von Allmacht, Güte und Wahrheit in Gott zum Ausdruck gebracht werden läßt,[4]) der heilige Geist als Urheber aller Wahrheit aufgefaßt, und zwar auch der unter den Heiden, was auf eine große Unklarheit Zwinglis über das Wesen und Walten des heiligen Geistes hinweist. Daß dieser und Gottes in der Welt waltende Kraft in Zwinglis Denken nicht scharf auseinander gehalten wurden, das zeigt auch seine Bemerkung bei Auslegung von 1. Kor. 2, 10. 11: Spiritus ille sanctus, quo omnes et speramus et

---

[1]) De vera et falsa religione in Zwinglii Opera ed. Schuler u. Schulthes, Tom. III, p. 213 s.

[2]) Opp. IV, p. 83.

[3]) Opp. III, p. 158.

[4]) Opp. IV, p. 83, vgl. Stähelin, Huldreich Zwingli II, S. 190.

Deo fidimus, cor non habet. Loquitur ergo Paulus de spiritu, qui cor habet, hoc est de hominis spiritu, id est pia mente.[1]) Für Zwingli geht laut seinen Darlegungen in der Schrift de providentia das göttliche Wesen völlig in dem Walten der Vorsehung[2]) auf. Daher kann Zwingli in der Schrift de vera et falsa religione bei Erörterung der Weissagungen den seltsamen Satz aussprechen: servavit divina prudentia verborum proprietatem. Es weisen diese Gedanken auf die deterministische Übertreibung der Geltendmachung der göttlichen Allursächlichkeit bei Zwingli zurück.[3])

2. Auf diese führt sich auch das Eigentümlichste an Zwinglis Lehre von dem Wirken des heiligen Geistes in den Gläubigen, oder, was nach Zwinglis Lehre eins ist, in den Erwählten, zurück. Zwingli eifert einerseits gegen die Sakramentierer, qui symbolis tribuunt ea quae solius divinae virtutis sunt, et spiritus sancti immedianter operantis in animis nostris, und läßt andrerseits den Glauben als zu den unsichtbaren Dingen gehörig, durch den Geist allein ohne Wort und Sakrament im Menschen gewirkt werden. Et sic adfuit fides, quae luce ac dono Spiritus data est, antequam sacramento inhaeretur, heißt es de providentia[4]) einmal, und dann weiter: Quum Paulus fidem ex auditu esse Romanis scribit, eodem modo viciniori et nobis notiori causae tribuit, quod solius est Spiritus, non externae praedicationis, quemadmodum Sacramenta contendunt. Und er kommt zu dem Schluß: signum est electionis, qua vere beamur, fides.[5]) Daneben

---

[1]) Opp III, p. 212.

[2]) Vgl. darüber Opp. IV, p. 84 s.: providentia est perpetuum et immutabile rerum universarum regnum et administratio, und p. 89: quamquod quid attinet philosophicum adpellare, quod divinum et religiosum est, nisi quod quidem non verentur veritatem odiosam reddere quum eam philosophis vendicant, non attendentes veritatem ubicunque et per quemcunque adferatur a Spiritu sancto esse.

[3]) Opp. III, p. 185.

[4]) Opp. IV, p. 119 s. Von derselben Vorstellung aus kann er auch sagen: Nihil enim vetat, quominus inter gentes quoque sibi deligit . . . .; libera est enim electio ejus; cf. p. 125.

[5]) Opp. IV, p. 120. 125 u. 124. Einmal (III, p. 212) scheint Zwingli sogar den Glauben und den heiligen Geist völlig zu identifizieren. Er schreibt: Et paulo post eum gemitum et angorem clarius explicat:

finden sich allerdings anscheinbar anders lautende Sätze, wie: Baptizare igitur Spiritu sancto aliud nihil est, quam quod Christus nobis, Spiritum suum dat, qui corda nostra sic illuminat ac trahit, ut eo fidamus, eo nitamur, qui Filius Dei est. Aber kurz zuvor heißt es wieder: Aliena igitur vis, quae hominem in cognitionem sui ducit, spiritualis esse oportet. Quod haec perpetuo ratione inculcamur, ut nihil reliqui homini faciamus, cui quidam contra tantum tribuunt. Solius divini Spiritus est, ut homo sese cognoscat.[1]) So wird Zwingli durch den seine Theologie völlig beherrschenden Determinismus[2]) zu einer montanistisch angehauchten Anschauung vom Wirken des heiligen Geistes als einer den Menschen gewaltsam mit sich fortreißenden göttlichen Kraft (vis, virtus) geführt.[3]) Daß Zwingli eine solche Vorstellung vom Geiste hegte, erhellt auch aus seiner Zeichnung des Glaubens als valetudo animae. Es kann bei ihm auch nicht anders sein, da er die Anschauung hat, jede sich offenbarende Kraft sei die Kraft der Gottheit, und es gäbe nichts, das nicht aus ihr und durch sie wäre, ja, das nicht sie selbst wäre.[4]) Zwingli spricht zwar nirgends von einer infusio gratiae, weil er jede materielle Vermittlung der Gnade undenkbar erachtet.

Similiter et Spiritus auxiliatur imbecillitatibus nostris. Spiritum autem hic intelligit spiritualem hominem, qui per Dei Spiritum sic erectus est in Deum, ut illum solum suscipiat. Is ergo spiritus noster, qui nihil aliud est, quam fides in et per Deum incessanter dolet de imbecillitatibus nostris.

[1]) Opp. III, p. 193 u. 192, wo auch der Satz sich findet: Virtute Dei fieri oportet, ut homo se cognoscat.

[2]) Dieser Determinismus spricht grell aus dem Satze Opp. III, p. 214: Relinquitur ergo esse solam incredulitatem, cui venia denegatur.

[3]) Vgl. Anm. 1. Hier mag auch noch darauf hingewiesen werden, daß, wie Zwingli sich über den Beweggrund zur Wahl der Form der Menschwerdung des Sohnes Gottes ausspricht Opp. III, p. 187: Js ergo, per quem omnes creati sumus et per quem Deo placuit mundum recreari et regenerari, cum tempestivum ei visum est, in illibatae virginis utero extra omnem virilem operam Spiritu sancto fecundante (ipse enim, qui hinc nasciturus est, spirituales ex carnalibus facere mittebatur) conceptus coepit humanescere. Hier wird also die Art der Menschwerdung in eine sachliche Beziehung zur Umschaffung der Fleischlichen in Geistliche gesetzt, wie es nur möglich, wenn im heiligen Geiste eine mechanisch und zwingend wirkende, in den Menschen einströmende Gotteskraft gesehen wird.

[4]) Opp. III, p. 198 s.

Dennoch bleibt seine Vorstellung von der Art, in welcher Gottes Geist den Menschen zu eigen wird, eine ganz verwandte. Der Geist erscheint bei ihm als eine unwillkürlich aus Gott ausströmende Kraft, wie er auch schreiben kann: Est autem lex spiritualis, nos autem carnales; nisi ergo Spiritus se nobis ingerat, perpetuo carnales simus.[1]) Der Gnade erwähnt Zwingli wenig; sie fällt ihm aber deshalb mit dem heiligen Geiste völlig zusammen.[2])

Bei seiner völlig individualistischen Betrachtungsweise des dem Menschengeschlechte von Gott bereiteten Heiles und der Erlösung Christi kann Zwingli gar nicht dazu kommen, an ein Wirken des heiligen Geistes in und durch die Kirche als sein Organ zu denken. Demgemäß handelt er auch in der Schrift de vera et falsa religione thetisch und polemisch von der Kirche,[3]) ohne des heiligen Geistes auch nur zu erwähnen. Nimmt man seine Erklärung in der expositio fidei vom Jahre 1530 über die Kirche: „Invisibilis est (ecclesia), juxta Pauli verbum, quae coelo descendit, hoc est, quae Spiritu sancto illustrante, Deum cognoscit et amplectitur. De ista ecclesia sunt, quotquot per universam orbem credunt,“ [4]) mit seiner Annahme, auch unter den Heiden befänden sich electi, zusammen, so wird deutlich, wie für Zwingli die Kirche nur eine platonische Idee war (A. C. A. VII, 20).

Danach sehen wir, wie ihn seine durch den Determinismus bedingte Anschauung von Gott — gleichviel ob diese, wie Zwingli behauptet,[5]) in ihm durch das Studium der heiligen Schrift hervorgerufen war, oder ob das auf eine Selbsttäuschung hinausläuft — gehindert, betreffs des heiligen Geistes einen Fortschritt über das Mittelalter hinaus zu machen. Er hat nicht einmal die richtigen Momente in Augustins Lehre benutzt und geltend zu machen verstanden.

3. Auch bei Calvin steht es nicht viel anders; denn auch bei ihm leidet die Gestaltung dieses Lehrstücks unter dessen Beherrschtsein von dem Erwählungsgedanken. Das Letztbestimmende

---

1) Ebd. I, p. 170.
2) Vgl. Opp. I, p. 111; betreffs der Gnade vgl. III, p. 25. 183 u. 495.
3) Opp. III, p. 226—228.
4) Vgl. Niemeyer, coll. confess., p. 53.
5) Vgl. Stähelin a. a. O. II, S. 187.

in seinem Gedankensystem ist die Vorstellung, Gottes Wesen gehe sozusagen auf in der Bethätigung und Bewahrung seiner majestas mittelst seines Allmachtswillens. Gott setzt in seiner Weisheit fest und bewirkt, was zu Gottes Ehre in dessen Kreatur gereicht. Die Macht Gottes wird darum in den Erwählten, den nach seinem ewigen Ratschluß in Christo Eingepflanzten, durch den heiligen Geist als Barmherzigkeit wirksam. Calvin erklärt deshalb 1. Petr. 1, 2 das „fideles electos esse in sanctificatione“ sofort durch die Worte: arcana Spiritus irrigatione animos nostros eo (sanguine Christi) purgari.[1]) Und zwar erfolgt diese Überflutung mit dem heiligen Geiste Calvin zufolge mittelst einer von Gott in die Menschen ausströmenden Gotteskraft, die als solche unbedingt wirkt. Denn er schreibt: ab ipso (Deo) est potentia, sanctificatio, veritas, gratia, et quicquid boni cogitari potest, quoniam unus est Spiritus, a quo profluit omne donorum genus.[2]) Überhaupt handelt Calvin vom heiligen Geiste nur als von dem, der im Menschen wohnt, nicht aber von ihm, als der am Menschen wirkt und arbeitet. Zu Joh. 14, 17 bemerkt er: Solus ergo Spiritus est, qui in nobis habitando cognoscendum se praebet, alias ignotus est et incomprehensibilis,[3]) und im Catech. Genev.: intelligo Spiritum Dei, dum in cordibus nostris habitat, efficere, ut Christi virtutem sentiamus .... Proinde quaecunque nobis offeruntur in Christo dona, ea Spiritus virtute recipimus.[4]) Alles, was sonst in der Welt zum Besten der Menschen geschieht oder geschehen ist, wird erst durch die nebenhergehende infusio Spiritus sancti für die Gläubigen (electi) kräftig, das erhellt aus Calvins Bemerkung zu Joh. 14, 25: Caeterum, quum testetur Christus, proprium esse Spiritus sancti munus, docere apostolos, quod jam ex ipsius ore didicerant, sequitur irritam et nihil fore externam praedicationem nisi accedat Spiritus magisterium. Duplicem ergo habet Deus docendi modum. Nam et hominum ore insonat nostris auribus et intus Spiritu suo nos

[1]) Js. Calv. institutio relig. christ. III, 1, 1, ed. Tholuck I, p. 349.

[2]) Ibid. I, 13. 19. ibid. p. 98.

[3]) Com. in N. T. ed. Tholuck III, p. 274.

[4]) Niemeyer, coll. conf., p. 135.

compellat, idque facit nunc eodem momento, nunc diversis temporibus, prout illi visum est. Und ebenso heißt es zu Joh. 7, 38: Fluvius plurali numero vocari interpretor multiplices Spiritus gratias, quae ad spiritualem animae vitam necessariae sunt. In summa hic tam perpetuitas donorum Spiritus, quam affluentia nobis promittitur.[1]) Überhaupt gebraucht Calvin, um das Verhältnis des Geistes, der in uns Wohnung machen soll, zu Gott zum Ausdruck zu bringen, mit Vorliebe Ausdrücke, welche an eine Emanation denken lassen. So lesen wir bei ihm: Itaque hoc maxime elogio Christi regnum commendant Prophetae, quod uberior Spiritus affluentia tunc floreret, wobei nicht passend auf Joel 2, 22 verwiesen wird.[2]) Selbst wenn Calvin von des Geistes Wirksamkeit in uns spricht, beschreibt er diese so, daß sie sich als nach einer Art unwillkürlicher Wirkung an uns vollzieht. Im Catech. Genev. wird auf die Frage: Sed an ne sic a bonis operibus separari haec justitia potest, ut, qui hanc habet illis careat? die Antwort vorgeschrieben: Fieri hoc nequit. Nam quum recipiamus fide Christum, qualem se nobis offert, ipso vero non liberationem tantum nobis a morte et reconciliationem cum Deo promittat; sed Spiritus sancti simul gratiam, qua in vitae novitatem regeneremur: haec conjungi necesse est, nec Christum a se ipso distrahamus.[3]) Ebenso lesen wir in der Institutio relig. christianae: Sufficiat Spiritum fidei vocari a Paulo fidem ipsam (2. Cor. 4, 13) qua donamur a Spiritu, non autem quam naturaliter habeamus.[4]) Durch die zu Grunde liegende Vorstellung vom heiligen Geiste als einer unwiderstehlich wirkenden, von Gott ausfließenden Kraft wird auch bei Calvin das Interesse an der heilsökonomischen Bedeutung und Art seiner Wirksamkeit stark vermindert. Bei seiner Geltendmachung der Schrift läßt Calvin es natürlich daran nicht fehlen, alle Schriftaussagen über den heiligen Geist bei seiner dogmatischen Erörterung de Deo sanctificatore seu de Spiritu sancto (Inst., lib. III, 1, 1—4)[5]) zu summieren;

---

[1]) Com. in N. T. III, p. 278 u. 150.

[2]) Inst. relig. christ. III, 1, 2, a. a. O. I, p. 350.

[3]) Niemeyer, coll. conf., p. 139.

[4]) Instit. III, 2, 35, a. a. O. I, p. 378.

[5]) A. a. O. I, p. 349 ss.

allein er geht auf die operatio Spiritus sancti nicht tiefer ein, so stark er auch dessen vis betont. Besonders hebt Calvin zwar an vielen Stellen die Notwendigkeit der Wirksamkeit des heiligen Geistes zu dem Werke unserer Bekehrung hervor[1]) und weist ihm die innere Berufung, wie der heiligen Schrift die äußere, zu (vgl. darüber § 4).[2]) Aber gerade indem er den heiligen Geist und das Wort als zwei nebeneinander, wenn auch auf den gleichen Zweck hinwirkende Potenzen betrachtet, nicht aber den heiligen Geist durch das Wort wirken läßt, so tritt deutlich hervor, daß der heilige Geist ihm rein dynamisch und so geheimnisvoll (III, 1, arcana operatione Spiritus) wirkend vorstellt, daß er selbst die Erscheinungsweise dieser Wirksamkeit nicht zeichnen kann.[3])

Diese ganze eigentümliche Art über das Wirken des heiligen Geistes zu urteilen, tritt auch in seiner Lehre von der Schrift hervor. Denn einerseits führt er deren Autorität in erster Linie darauf zurück, daß sie a Deo — nicht speciell a Spiritu sancto — fluxisse (prodiisse), legem et prophetiam et evangelium ab eo manasse.[4]) Durch Beachtung dieser Angaben werden die an einer andern, späteren Stelle von Calvin gebrauchten Ausdrücke erst in seinem Sinne verständlich. Da

---

[1]) Vgl. z. B. III, 1, 4: Et hoc illi proprium munus attribuit, suggerere, quae ipso ore docuerat: quia frustra coecis lux se offerret, nisi Spiritus ille intelligentiae aperiret mentis oculos.

[2]) Vgl. darüber Confessio Helvetica prior. art. 1 (Niemeyer a. a. O., p. 468): Neque arbitramur praedicationem illam externam tanquam inutilem ideo videri, quoniam pendeat institutio verae religionis ab interna Spiritus illuminatione . . . Quamquam enim nemo veniat ad Christum, nisi ac . . . intus illuminatur per Spiritum sanctum, scimus tamen Deum omnino velle praedicari verbum Domini etiam foris.

[3]) Der Unterschied von Luthers Auffassung erhellt klar aus Cat. maj. III, petit. 2, § 5 (Müller, Libri symb., p. 471): „Dazu er auch seinen heiligen Geist gegeben hat, der uns solches heimbrächte durch sein heiliges Wort und durch seine Kraft im Glauben erleuchtete und stärkte," auf welche sich einst J. Müller (Dogm. Abhandl. 1870, S. 143) berief, als Beweis der bei beiden Reformatoren obwaltenden gleichen Anschauung. Denn gerade da spricht Luther vom Wirken des heiligen Geistes durch das Wort, was Calvin nicht kennt. Vgl. auch E. A., Bd. XXIX, S. 134 ff., in der Schrift wider die himmlischen Propheten, v. J. 1525.

[4]) Inst. I, 7, 1. 2. l. c., p. 58.

spricht er davon,[1]) daß die Propheten Spiritus sancti organa, die alttestamentlichen Geschichten dictante Spiritu sancto zusammengesetzt und die Apostel certi et authentici Spiritus sancti amanuenses et ideo eorum scripta pro Dei oraculos zu halten seien. Der in den letzten Stellen im Anschluß an die übliche Lehrweise (vgl. Kap. 1, § 1) gezeichnete Vorgang der Inspiration wurde nach den ersteren von ihm auch in der Weise der Emanation vorgestellt.[2]) Während ihm aber so fest steht, Deum vocari eorum omnium auctorem,[3]) fällt es andrerseits um so mehr auf, daß Calvin dennoch die Schrift sich nicht selber dem Leser als Gottes Wort bekunden läßt, sondern erst durch das nebenher gehende Zeugnis des heiligen Geistes, der in den Herzen der Erwählten wohnt. Die Überzeugung, daß Gott der Urheber der Schrift sei, petenda est . . . nempe ab arcano testimonio Spiritus, und allein die, quos Spiritus sanctus intus docuit, vermögen solide acquiescere in scriptura.[4]) Trotzdem also vom Wort behauptet wird, daß es ab ipsissimo ore ad nos fluxisse (I, 7. 5), ist es dennoch ein toter Buchstabe, eine bloße göttliche Vorschrift, wenn und wo dies innere Zeugnis des Geistes nicht hinzukommt, und gilt daher nach Calvin im Grunde von der Schrift Christi Zusicherung nicht: Die Worte, die ich rede, die sind Geist und sind Leben (Joh. 6, 63). Das werden ihre Worte ihm erst, nachdem noch eine unmittelbare, dem Akt der Inspiration verwandte Wirkung Gottes auf die Erwählten hinzukommt.[5]) Dadurch wird es aber vollends deutlich, daß der heilige Geist von Calvin allein in der Weise wirkend vorgestellt ist, daß er als eine von Gott auf die Erwählten ausströmende Kraft, eine unvermittelt von ihm auf

[1]) Ibid. IV, 8, 3. 6. 9. l. c. II, p. 271. 272. 274.

[2]) Vgl. selbst das dictante Spiritu suo bei Erasmus, opp. V, p. 279.

[3]) Ibid. I, 18, 3. l. c. I, p. 158.

[4]) Ibid. I, 7, 4. 5. l. c. I, p. 60 s.

[5]) Bezeichnend für das Gewicht, das diese Auffassung für Calvin hat, sind die gesuchten Umdeutungen, mit denen er sich bei der Auslegung von Joh. 6, 63 hilft: Von dem Satze: τὰ ῥήματα, ἃ ἐγὼ λάληκα κτλ. heißt es: Allusio est ad proximam sententiam, nam Spiritus nomen hic diverso sensu accipit. Sed quia de arcana Spiritus virtute loquutus erat, eleganter hoc ad doctrinam suam transfert, quod spiritualis sit. Nam vox Spiritus in adjectivum resolvi debet. Porro spiritualis vocatur sermo, qui nos sursum invitat, ut Christum duce Spiritu fide non carnis sensu in coelesti sua gloria quaeramus.

sie übergehende (einwohnende) Gabe den Erwählten verliehen wird. Gott kann nach Calvin nur selbst unmittelbar auf die Kreatur wirken, aber er wird nimmer durch diese, also auch nicht durch die Menschen, behufs Erzeugung göttlichen Lebens wirksam.

4. Damit ist der Punkt der Lehre Calvins berührt, in welchem man in unserm Jahrhundert eine bedeutsame Fortbildung derselben gefunden hat.[1]) Das ist die Annahme, daß der heilige Geist wie durch sein testimonium neben dem Worte, so auch immer nur neben den Sakramenten wirksam sei und also nie durch die Gnadenmittel selber wirksam werde. Betreffs des Wortes wird diese Anschauung in der oben (S. 157) angeführten Auslegung von Joh. 14, 25 klar ausgesprochen. Nun ist Calvin zwar in der Beziehung mit seiner Bemerkung ganz im Recht, daß die Autorität der heiligen Schrift auf dem Zeugnis des heiligen Geistes allein beruhe und nicht auf dem ganz äußerlichen Zeugnis der Kirche. Aber er geht zu weit und hebt das wahre Ansehen des Wortes Gottes selber auf. Denn wenn dasselbe sich nicht unmittelbar durch den sich in ihm selber bekundenden und wirksamen Geist als Gottes Wort und Kraft bekundet und wir erst durch eine von ihm selber völlig losgelöste Geisteswirkung über dessen Autorität als aus Gottes Munde ergangene Weisung belehrt werden müssen, so hängt unser Glaube und unser ganzes geistiges Leben ausschließlich von dieser verborgenen Geisteswirkung ab. Damit stehen wir ganz bei Zwinglis Unterscheidung vom verbum externum und internum. Denn schloß Calvin auch diese beiden Momente dadurch fester als jener zusammen, daß er durch den Geist den schon schriftgläubig gemachten Christen in stand gesetzt werden läßt, den Inhalt der Schrift in allen seinen Momenten aus derselben, freilich auch nur unter fortwährender Erleuchtung und Versiegelung ihres Inhalts im Herzen durch den unabhängig davon in ihm wirkenden Geist, zu entnehmen, so stellt Calvin dennoch stets beides einander gegenüber und nebeneinander und führt nicht innerlich von einem zum andern hinüber. Denn er sagt ausdrücklich: etsi (scriptura) reverentiam sua sibi ultro majestate conciliat, tunc tamen serio nos afficit, quum per Spiritum obsignata est cordibus nostris.[2])

---

[1]) Vgl. Dorner, Gesch. d. protest. Theol., S. 379 ff.

[2]) Inst. I, 7, 5. l. c. I, p. 61. Vgl. J. Köstlin, Über Calvins instit. St. u. Kr. 1868, S. 377—379.

Betreffs der Sakramente ist Calvins Lehre ganz entsprechend. Man darf bei Calvins vielfach diplomatisierender Art nicht zu viel Gewicht darauf legen, daß er in den späteren Ausgaben der institutio die Bestreitung davon weggelassen hat, quod sacramentum organum aut instrumentum sit, quo (gratiae illae) nobis conferuntur.[1]) Denn er bleibt beständig dabei stehen, daß die Sakramente nicht vermöge einer ihnen selber innewohnenden Kraft Gnadenwirkungen vermitteln, und führt diese beständig auf Gottes nebenhergehende Geisteswirkungen zurück. Da heißt es: Spiritus sanctus (quem non omnibus promiscue Sacramenta advehunt, sed quem Dominus peculiariter suis confert) is est, qui Dei gratias secum offert, qui dat Sacramentis, in nobis locum, qui efficit, ut fructificent. Quanquam autem Deum ipsum praesentissima Spiritus virtute suae institutioni adesse non inficiamur: ne infructuosa sit et inanis, quam ordinavit Sacramentorum administratio: interiorem tamen Spiritus gratiam, ut ab externo ministerio distincta est, seorsum reputandam et cogitandam asserimus.[2]) Und fast noch schärfer sagt er bereits zuvor: Itaque sic inter Spiritum Sacramentaque partior, ut penes illum agendi virtus resideat, hic ministerium duntaxat relinquatur: idque sine Spiritus actione inane ac frivolum: illo vero intus agente vimque suam exserente multae energiae refertum.[3])

So tritt das Zeugnis und die Wirksamkeit des heiligen Geistes bei Calvin überall abrupt, ohne inneren Zusammenhang mit den Gnadenmitteln und darum willkürlich auf. Die daneben hergehende Anordnung der Gnadenmittel erscheint als völlig unmotiviert. Daher verhält sich zu Calvins Auffassung die Lehre der späteren Quäker vom lumen internum als dem einzigen Gnadenmittel als deren folgerichtige Konsequenz. Das tritt auch deutlich hervor, wenn man Barklais[4]) ganz übereinstimmende Argumentationen vergleicht.

Bei der Annahme einer so völlig atomistischen Wirkungsweise des Geistes Gottes, welche im Resultat vielfach auf die

---

[1]) C. R. Vol. XXIX, p. 115. 965.

[2]) Inst. IV, 14. 17. l. c. II, p. 360.

[3]) Ibid. IV, 14, 9, p. 355.

[4]) Apologie (Lond. 1729), S. XVI u. S. 22—29.

gleiche bloße Verleihung von Gaben an die Erwählten hinausläuft, auf welche das Mittelalter die Mitteilung des Geistes beschränkte, kann Calvin auch nicht dazu kommen, das Walten des Geistes in der Kirche Christi näher zu beachten und zu erforschen. Er macht nur zu dem κοινωνία τῶν ἁγίων des Symb. apostolicum die Bemerkung, es sei hinzugefügt, quia ecclesiae qualitatem optime exprimit: quasi dictum esset, hac lege aggregari Sanctos in societatem Christi, ut, quaecunque in eos beneficia Deus confert, inter se mutuo communicent. Quo tamen non tollitur gratiarum diversitas sicuti scimus varie distribui Spiritus dona.[1])

Viertes Kapitel.

Verschiedene Strömungen betreffs der Lehre vom heiligen Geiste in der lutherischen Kirche des 16. und 17. Jahrhunderts.

1. Die lutherische Kirche und ihre Theologen hatten von Luther den neuen geistlichen Impuls, von Melanchthon aber die formale theologische Schulung erhalten. Gerade letztere vermochte jedoch, wie es sich schon aus den Umgestaltungen der Loci des praeceptor Germaniae ergiebt, sich nur erst allmählich zu einer vollen Beherrschung des durch Luthers heroische Haushaltung der göttlichen Geheimnisse der Kirche dargebotenen Erkenntnisschatzes hinaufzuringen. Je mehr die Lösung der Aufgabe in Angriff genommen wurde, um so gewaltiger wuchs zunächst die Stoffmasse an. Daher waren die nachfolgenden Dogmatiker auf

---

[1]) Inst. IV, 1. 3. l. c. II, p. 185 s. Den Begriff der Gnade, was hier noch angemerkt werden mag, faßt Calvin biblisch genau. Bei ihm findet sich kaum eine Wendung, welche andeutete, daß er das Walten des Geistes selbst als gratia bezeichnet wissen wollte. Wo er auch — was nicht allzu häufig ist — auf die Gnade zu sprechen kommt, ist ihm dieselbe stets das göttliche Wohlwollen und Erbarmen, mit dem Gott sich der Sünder annimmt. Vgl. Inst. III, 14, 5 (l. c. II, p. 34): Fateamur . . . nos a Domino vocatos esse . . . secundum propositum ac gratiam ejus ac benignitatem dilectionemque erga nos Salvatoris nostri Dei apparuisse.

lange Zeit hin froh, wenn sie bereits gebahnte Wege wandeln konnten. Viele Kräfte — was bei der Beurteilung nicht unberücksichtigt gelassen werden darf — wurden auch durch die konfessionelle Polemik nach zwei Seiten hin verbraucht. In den Kämpfen wider Rom und Genf war man vielfach genötigt, sich mit der vorgefundenen systematischen Position zufrieden zu geben, und kam gar nicht dazu, diese auf ihre volle innere Homogenität mit dem reichen Geisteserbe Luthers zu prüfen.

Infolgedessen sehen wir die lutherische Schultheologie in allen ihren Vertretern Melanchthons Art und Weise, die einzelnen Stücke der christlichen Erkenntnis systematisch zu behandeln, genau beibehalten, soweit der Philippismus im weitesten Sinne des Wortes dieselbe nicht verdächtig gemacht hatte. Allein da, wo man bei Melanchthon und seinen Epigonen eine Verkümmerung der von Luther gebrachten Wahrheit vermutete, sah man sich veranlaßt, bei der Lehrgestaltung auf die tiefgründigen Gedanken Luthers selbständiger zurückzugehen und sich nicht mit der dogmatischen Ausgestaltung bei dem Dialektikus unter den Wittenberger Reformatoren zu begnügen. Den Beweis liefert die Formula Concordiae selbst betreffs der hier uns beschäftigenden Lehre vom heiligen Geiste in überraschendster Weise. Sie hatte eine Reihe Lehrpunkte darzulegen, bei deren Behandlung der von den Melanchthonianern noch mehr als von ihrem Meister beliebte Synergismus zu überwinden war. In diesen allen folgen ihre Bearbeiter stets den Fußstapfen Luthers, und es wird daher auch das Werk des heiligen Geistes in den bezüglichen Ausführungen nach seiner Anleitung hervorgehoben, und die orthodoxen Dogmatiker folgen ihnen darin. Das Lehrstück von der Kirche war aber in den inneren Kämpfen der lutherischen Kirche nicht in Frage gekommen, weshalb auch die F. C. auf dasselbe einzugehen ganz unveranlaßt war. Bei dessen Behandlung sehen wir darum auch die Dogmatiker der lutherischen Kirche völlig im Geleise von Melanchthons Loci bleiben, weshalb in ihm, abweichend von Luthers Art, auf das Wirken des heiligen Geistes nur äußerst wenig Rücksicht genommen wird.

Aufs frappanteste läßt sich dies Verhältnis schon bei dem Hauptverfasser der Konkordienformel, bei Martin Chemnitz, beobachten. In dem betreffenden Abschnitt seiner Loci[1]) de

[1]) Loci theologici ed. Leyser. Frcf. 1608, I, p. 217—268.

Spiritu sancto wird mit eingehendster Rücksicht auf die Dogmengeschichte von der Person des heiligen Geistes gehandelt. Dabei werden die beneficia Spiritus sancti tabellarisch aufgeführt, und ihm hierbei auch im Vorbeigehen das totam ecclesiam conservare zugeschrieben, im übrigen aber sein Wirken darauf beschränkt, daß derselbe die Menschenherzen per verbum et sacramenta convertat, regeneret, sanctificet et recreet (p. 226). Dieser Auffassung entsprechend berücksichtigt er dann auch in den Abschnitten de justificatione und de bonis operibus das Wirken des heiligen Geistes an und in den Menschen. Hingegen wird in dem locus de ecclesia, wie bei Melanchthon, des heiligen Geistes kaum gedacht. Der heilige Geist wird allein als das geistliche Leben der Kirchenglieder ins Auge gefaßt. Angularis autem lapis et fundamentum est ipse Christus a coelesti Patre missus, ut lapides per se emortui ipsi impositi vitam et Spiritum ab ipso accipiant.[1]) Die Kirche wird im Grunde nur als Schule aufgefaßt, indem Chemnitz von ihr sagt: cum enim fundamentum ecclesiae et sit doctrina de Christo a Prophetis et apostolis tradita, Eph. 2, 20, doctrinam autem de Christo non possit tradi nec in ecclesia sonare nisi sint docentes, Roem. 10, 14.[2])

2. In der Formula concordiae wird das Wirken des heiligen Geistes infolge ihres durchgängigen Fußens auf Luthers Arbeiten häufig hervorgehoben. In ihr wird die ganze Ausgestaltung des neuen Lebens im Sünder fast Stufe für Stufe dem heiligen Geiste deutlich zugeschrieben, wie wir davon oben bei Chemnitz den Nachklang vernahmen. Sie läßt die Gottesgerechtigkeit vom heiligen Geiste durchs Evangelium und Sakrament zugeeignet und angeböten werden.[3]) Der heilige Geist

---

[1]) l. c. p. 303.

[2]) Ibid. Eine auffällig geringe Vertiefung in das innertrinitarische Verhältnis des heiligen Geistes erhellt bei Chemnitz sogar daraus, daß er als piae cogitationes patrum (p. 227) aufführen kann: Tertiam Personam divinitatis ideo vocari Spiritum sanctum appellationi tali, quae communis est primae et secundae Personae. Quia Spiritus sanctus est commune aliquid Patris et Filii scilicet substantialiter amor et laetitia inter Patrem et Filium.

[3]) F. C. sol. decl. III, 16, cf. epitom. II, 18 s. Müller, Libr. symb., p. 613 u. 526.

wirkt durch sie ohne alles Zuthun der Menschen (ex mera gratia sine omni sua propria cooperatione)[1]) im Herzen Buße, Glauben, neues, geistliches Leben und Vermögen zum Guten.[2]) Das ist aber nur principiell gesagt und nicht mit Rücksicht auf das stetig zunehmende innere Leben, wie das Folgende deutlich erkennen läßt. Denn keineswegs ist das die Meinung der F. C., daß in der Bekehrung vom heiligen Geiste gar keine neue Bewegung in uns erweckt und keine geistliche Wirkung angefangen werde. Denn wenn die Bekehrung auch allein als des heiligen Geistes Gabe und Wirkung, Geschenk und Werk in Verstand, Willen und Herzen bezeichnet wird, so daß sie zu keinem Teile als aus Kraft und Macht des zu bekehrenden Menschen erscheinen kann,[3]) so wird von ihr damit nicht in Abrede gestellt, sondern daneben ausdrücklich bekundet, daß die Bekehrung eine solche Veränderung in des Menschen Verstand, Wille und Herzen sei, daß derselbe durch solche Wirkung des heiligen Geistes könne die angebotene Gnade annehmen (potest oblatam gratiam apprehendere).[4]) Und hat der heilige Geist solch sein Werk der Wiedergeburt und Erneuerung in uns angefangen, so ist es gewiß, daß wir durch die Kraft des heiligen Geistes mitwirken können und sollen, wiewohl noch in großer Schwachheit, und zwar aus den neuen Kräften und Gaben, so der heilige Geist in der Bekehrung in uns angefangen hat.[5]) Denn wenn der Mensch durch den Geist Gottes vom Gesetz frei geht und dieses Treibens ledig geworden

[1]) S. d. II, 5, p. 589.

[2]) S. d. II, 48, p. 600.

[3]) S. d. II, 89, p. 609.

[4]) S. d. II, 83, p. 608.

[5]) S. d. II, 65, p. 604. Hier ist also deutlich ausgesprochen, daß, wo nur immer die Gnade im Menschen wirkt, sie ihm auch die Pflicht auferlegt, der Gnade zu vertrauen und ihrer Kraft sich zu bedienen; die F. C. lehnt nur die Annahme jeglicher Fähigkeit dazu im Menschen ohne und vor dem Wirken des Geistes ab. Aufs konkrete Leben gesehen ist das eine Abstraktion; allein dem pelagianischen Dünkel der Unwiedergeborenen, die es verkennen und leugnen, trotz ihres Widerstrebens bereits unter dem Einfluß der göttlichen Gnadenmittel zu stehen, gegenüber ist das notwendig auszusprechen. Das Abstrakte in der These korrigiert sich selber durch das unverhohlene Bekenntnis zum Universalismus des göttlichen Gnadenwillens. Darum hat Schlatter bei seiner Darstellung in der Abhandlung: Der Dienst des Christen (Beitr. z. Förderung christl. Theol. I, 1897, S. 33) die Lehre der F. C. nicht genau dargestellt.

ist, so wird er vom Geiste Christi getrieben und will und thut forthin Gutes, so viel und so lange, als er vom Geiste getrieben wird.[1]) Dabei soll dieser Trieb nicht als ein Zwang (coactio), sondern als ein solcher angesehen werden, welcher innere Freudigkeit und Freiwilligkeit anregt und hervorruft.[2]) Der heilige Geist braucht zwar auch noch das Gesetz, aber nur, um aus ihm den Wiedergeborenen zu belehren, welches der gute und wohlgefällige Wille Gottes sei, und in welchen Werken sie wandeln sollen.[3]) Diese Früchte des Geistes sind dann Zeugnisse der Gegenwart und Inwohnung des heiligen Geistes.[4]) Bei dieser thun die Wiedergeborenen von sich selbst, was Gott von ihnen fordert.[5]) Doch ist solches geistliche Leben hienieden nicht ein vollkommenes, so daß der Geist in ihnen wider das Fleisch kämpfen muß.[6]) Auch leitet die F. C. zur rechten Pflege dieses angefangenen neuen Lebens richtig an; denn sie schreibt vor,[7]) nachdem Gott den Anfang durch seinen heiligen Geist in der Taufe rechte Erkenntnis Gottes und Glauben angezündet und gewirkt, ihn ohn Unterlaß [zu] bitten, daß er durch denselbigen Geist und seine Gnade[8]) vermittelst täglicher Übung Gottes Wort zu lesen und zu üben, in uns den Glauben und seine himmlischen

---

[1]) S. d. II, 63, p. 603.

[2]) S. d. VI, 17, p. 643 (cf. epit. VI, 10).

[3]) S. d. VI, 11. 12, p. 642.

[4]) S. d. VI, 17, p. 643.

[5]) Epit. IV, 15, p. 532. s. d. VI, 2. 6, p. 641.

[6]) S. d. VI, 18, p. 643.

[7]) S. d. II, 16, p. 593. Diese Stelle — und sie steht nicht allein da — scheint auch von Schlatter bei seiner Behauptung über den Mangel einer straffen, innerlichen Verbindung der Lehre vom Gebet zur Buße und zur Heiligung (a. a. O., S. 46) nicht genügend in Anschlag gebracht zu sein.

[8]) An dieser Stelle scheint auf den ersten Blick auch nach Art des falschen Augustinismus Gnade im Sinne von Werk und Wirken des heiligen Geistes gebraucht. Allein der lateinische Wortlaut: ut per eundem Spiritum sua gratia in nobis fidem et coelestia dona fovere velit, zeigt, daß ganz scharf unter Gnade nur die göttliche Liebesgesinnung, Gottes Wohlwollen und Heilswille gemeint ist. Das stimmt auch zum sonstigen Gebrauch des Wortes Gnade in der F. C., wo stets in der mera gratia die causa movens aller Heilswirkungen gesehen wird. Epit. III, 4; VIII, 16 (gratia apud Deum); XI, 13; sol. decl. I, 46; IV, 23 (in gratiam recipi); VII, 30 (signis gratiae).

Gaben bewahren, von Tag zu Tag stärken und bis ans Ende erhalten wolle.

Wäre bei der Abfassung der Konkordienformel Anlaß zur Erörterung des Wesens der Kirche gewesen, so würde diese auch im Geleise von Luthers Denkweise erfolgt sein. Das zeigt die einzige Stelle, in der über das, was in der Kirche wirksam ist, gesprochen wird (s. d. II, 38).[1]) Da wird gerade vom Cat. maj. hervorgehoben, er gebe alles dem heiligen Geiste, daß er durchs Predigtamt uns in die (heilige Gemeine der) Christenheit bringe, darinnen heilige und verschaffe, daß wir täglich zunehmen im Glauben und in den guten Werken.

3. Weil das aber nicht der Fall war, so unterblieb von seiten der systematischen Theologie die rechte und volle Erfassung des Wesens der Kirche. Für diese Unterlassung läßt sich in der thatsächlichen Lage der Lutherischen in jener Zeit eine ins Gewicht fallende Erklärung und Entschuldigung leicht finden. Einerseits war nämlich zur Festwurzelung des Erkenntnisertrages der Reformation, daß nämlich für die Seligkeit des Menschen dessen individueller Gnaden- und Glaubensstand notwendig sei, den Irrwegen Roms gegenüber es vor allem erforderlich, das mit der Lehre von der Rechtfertigung aus Gnaden nexu indivulso zusammenhängende Lehrstück von der Heilsordnung in den Gläubigen lebendig zu machen. Außerdem sind aber die damaligen Verhältnisse Deutschlands in Betracht zu ziehen, welche auf allen Gebieten den kleinstaatlichen Partikularismus beförderten und jede Regung einer praktischen ökumenischen Gesinnung niederhielten. Auf kirchlichem Gebiet lag dazu als nächste Aufgabe allerorten die Durchdringung der an ganz andere Anschauungen von Eltern und Voreltern her gewöhnten Gemeinden mit der neu gefundenen Heilswahrheit vor, deren Lösung die Zeit mehr als einer Generation in Anspruch nahm. Wohl betont Melanchthon es in der A. C. A.,[2]) daß die Kirche kein platonischer Staat sei. Allein, da er § 46 dort auch bemerkt,[3]) die Worte mortificatio, vivificatio, exspoliatio corporis peccatorum, resuscitatio dürften nicht für platonicae imaginationes angesehen werden, so erkennt man deutlich, wie

---

[1]) Müller, Libr. symb., S. 597.

[2]) A. C. A. VII et VIII, § 20, ibid., p. 155.

[3]) Ibid. A. C. A. § 46, ibid., p. 174.

wenig weittragend jene Bemerkung über die Kirche ist. Er und seine Schüler begnügten sich damit, das Dasein von Gläubigen in der ganzen Christenheit vorauszusetzen; aber über deren Zusammenfassung als Leib Christi ihres Hauptes durch das Walten des heiligen Geistes in seinen Gliedern machte man sich weiter keine Gedanken. Man war froh, das Dasein der Kirche im eigenen Lande durch die reine Predigt des Wortes und rechte Verwaltung der Sakramente im Kampf der Zeiten gesichert zu haben.

Unter solchen Verhältnissen mußte die Betrachtung des Wirkens des heiligen Geistes in der Kirche auch innerhalb der theologischen Erwägung zurücktreten. Das wirkte dann auch um so mehr auf die nur allgemeine Zeichnung des Wirkens des heiligen Geistes im gläubigen Individuum zurück, als polemische Rücksichten es nahelegten, die Erörterung der Heiligung fort und fort unter dem nun antithetisch orientierten Schema der bona opera vorzunehmen.

Die in Luthers Lehre liegenden reichen Samenkörner einer eingehenderen Lehre vom heiligen Geiste kamen aber zum Teil wenigstens außerhalb der Schranken der Schuldogmatik zur Entfaltung. Die praktischen Bedürfnisse der Seelsorge und die Pflege des durch Luthers reformatorischen Heroldsruf allerorten in vielen einzelnen geweckten tieferen Glaubenslebens, welches sich an des Reformators praktischen Schriften, vornehmlich an seinen beiden Katechismen, Predigten und Liedern nährte, führte dazu, jenen Spuren in der asketischen Litteratur nachzugehen. Deshalb zeigt sich in der Folgezeit ein gewisses Auseinandergehen der gelehrten und der pastoraltheologischen Weise, über den heiligen Geist zu reden und zu handeln. Auf schriftstellerische Denkmale beider Zweige der lutherischen Theologie muß im folgenden eingegangen werden.[1])

---

[1]) Das Dogma kommt freilich in seiner schließlichen formalen Ausgestaltung allein mit Hülfe der technischen Welterkenntnis zustande. Seine Bildung ist aber in letzter Instanz vom Wachstum des praktischen Glaubenslebens abhängig. Jede wahre Vertiefung des letzteren in einer Kirchengemeinschaft führt zu erneuter Aufnahme und Förderung der Heilserkenntnis. Der Weg, den die letztere nimmt, ist kein geradliniger, sondern zumeist, wie bei aller menschlicher Erkenntnis, ein spiralförmiger. Derselbe kann aber so lange nicht an seinem Ende angelangt sein, als es eine Kirche, eine Gemeinde von Glaubenden und im Glauben Erkennenden auf Erden giebt. Denn diese muß auch als Ganzes von sich bekennen: „Ich schätze mich selbst

Es könnte empfehlenswert erscheinen, zuerst die Äußerungen der lutherischen Homileten und Asketiker über das Wesen und Wirken des heiligen Geistes abzuhören. Denn Joh. Gerhard, der anerkannteste und bedeutendste Dogmatiker der lutherischen Kirche in der Periode nach der Promulgierung der Konkordienformel, hat dessen kein Hehl, daß der originellste der Asketiker, Joh. Arnd, auf ihn von großem und bei einer Vergleichung Gerhards mit seinen Nachfolgern auch deutlich heraustretendem Einfluß gewesen ist. Allein, wie bereits an Chemnitz nachgewiesen ist, steht die Bearbeitung der lutherischen Dogmatik in unmittelbarer Abhängigkeit von den Loci theologici des praeceptor Germaniae und bilden andererseits die Asketiker eine ebenso unverkennbare Vorstufe zur Art des Pietismus. Das macht es rätlicher zuerst das, was die schulmäßige Glaubenslehre der lutherischen Kirche über den heiligen Geist sagt, ins Auge zu fassen.

Bei dem wesentlich einheitlichen Charakter der Darstellungen der damaligen Theologen würde eine Vorführung aller nur Wiederholungen mit sich bringen. Es genügt, unter Anführung von Einzelheiten bald aus diesem oder jenem an den Hauptvertretern die sich ausbildende Richtung darzulegen.

Bei Gerhard spürt man auch in seiner Stellung zum heiligen Geiste deutlich noch den Einfluß von Luthers Gedanken. So gebraucht er vor allem das Wort gratia allein zur Bezeichnung des gratuitus Deo favor.[1]) Gratia ist ihm stets

noch nicht, daß ich es ergriffen habe.“ Phil. 3, 13. Nur ist der Fortschritt in christlicher Erkenntnis nicht an die wissenschaftliche und schulmäßige Bearbeitung des Glaubensgehalts gebunden, wenn auch ihr Ertrag notwendig zuletzt von dieser in ihrer Weise einregistriert werden wird und muß. Öfter noch als auf anderen Gebieten hebt auf dem der christlichen Glaubenserkenntnis eine Bewegung und Neubildung viel früher an, als sie zur theoretischen Ausgestaltung gelangt. Die Geschichte der christlichen Lehre muß daher auf geistliche Strömungen auch außerhalb des Kreises der Pfleger der Glaubenslehre achten, sobald sich solche auf von dieser zurückgestellte Momente der Lehre beziehen. Das ist der Grund, aus dem in dieser historischen Zeichnung der Lehre vom heiligen Geiste auch auf die pastoraltheologische Litteratur der lutherischen Kirche im 16. und 17. Jahrhundert Rücksicht genommen wird. Diese Pflicht hat selbst K. Stange in seiner Schrift: Das Dogma (1898) nicht genug betont und berücksichtigt, trotzdem er gegen den steifleinenen Begriff vom Dogma der Harnackschen Geschichtsforschung mit Erfolg Opposition macht. —

[1]) Vgl. Confessio catholica Jen. a. 1637. Lib. II, pars III, art. 22. c. I. Tom. IV. p. 482.

der alle Heilszuwendung bedingende und veranlassende Liebeswille Gottes und dient ihm nie als Benennung der dem Sünder zum Zweck seiner Bekehrung zugewendeten geistlichen Kräfte.[1]) Er legt im Unterschiede von Späteren[2]) und namentlich auch von den reformierten Dogmatikern, besonders bei der Frage nach der Rechtfertigung, Gewicht darauf, daß zwischen gratia und donum per gratiam (wie es die renovatio per Spiritum sanctum ist) unterschieden werde. Ausdrücklich erklärt er (Loc. XVI, § 25): Non est quaestio an gratuita Dei misericordia credentes propter Christum in gratiam recipientis et donum renovationis per Spiritum sanctum semper sint conjuncta, . . . sed hoc in quaestione est, an propter illud renovationis donum a Deo in gratiam recipiamur . . . sive quod idem

[1]) Anders könnte es allenfalls scheinen, wenn er a. a. O. c. 4 (tom. IV, p. 537) schreibt: Illud vero in quaestione est, unde mens et voluntas hoc habeant, ut spirituales motus proferant et oblatae in verbo gratiae assentiantur, id quod unice per gratiam ipsis praestari non autem per vires naturales adhuc reliquas vel ex toto vel ex parte praestari posse dicimus. Dennoch muß auch an dieser Stelle dem Wortlaut und Zusammenhang zufolge das per gratiam nicht von einer mitteilenden Kraft Gottes verstanden werden, und ist deswegen in Übereinstimmung mit Gerhards sonstigen Ausführungen das per gratiam vom Gnadenwillen Gottes als causa movens des praestare zu verstehen. Ebenso streng ist Gerhards Geistesgenosse unter den gleichzeitigen Schriftauslegern Salomon Glaß; in seiner von der Jenenser Fakultät bevorworteten Philologia sacra (1625) spricht er zwar davon, daß Spiritus sanctus in der Schrift auch pro effectis et operibus Spiritus sancti gebraucht werde (ed. Budde 1725 p. 1427), weiß aber sonst nicht davon, daß gratia auch für dona gratiae gebraucht worden sei. Doch tritt auch bei ihm der heilige Geist sichtlich zurück, da er die renovatio und regeneratio einfach als opus Dei und Christi hinstellt, nicht aber als opus Spiritus sancti (a. a. O. p. 1602).

[2]) Loc. theol. XVI, § 64. Unter den älteren Theologen ist es auffälligerweise gerade Heshusius, der in der Weise der reformierten Theologen und vielleicht infolge polemischer Berührung mit solchen in seinem Kommentar z. Br. an die Römer S. 287 unklar von der interna Spiritus sancti gratia spricht, während er auch dort im übrigen klar unterscheidet (S. 331): Est solius Dei beneficium qui pro suo beneplacito liberrima voluntate et clementissima misericordia et elegit, quos vult et electos vocat et vocatis fidem inspirat et credentibus **Spiritum Sanctum** largitur et justificatos aeterna salutis gratia donat. Zusammenstellungen wie die bei Selnecker (Examen ordinandorum 1584 Tom. III, p. 105 s.) in der Erklärung: peccatum in Spiritum sanctum nominatur ab eventu et a posteriori, finalis impoenitentia et consummata contra gratiam et Spiritum sanctum malitia et rebellio, lassen ein falsches Verständnis zu, sind aber sachlich richtig gedacht.

est, an donum illud renovationis intelligendum sit, quando gratia justificari an salvari dicimur, quod a nobis negatur. Dem entsprechend giebt er den heiligen Geist als die causa instrumentalis aller Momente der Heilsordnung von der justificatio an bis zur obsignatio fidelium, soweit er derselben gelegentlich gedenkt, an.[1]) Bei ihm lesen wir: Spiritus sanctus eos, qui sunt per fidem in Christo, novis viribus donat, regenerat, vivificat, mentem ac voluntatem eorum efficaciter immutat, ut velut novi ac spirituales homines novitati vitae studeant et spirituales vitae actiones edant. Aguntur quidem renati Spiritu Dei (Roem. 8, 14), ita tamen aguntur et impelluntur ad bona opera, ut ipsi etiam agant, non quidem naturalibus liberi arbitrii viribus sed novis a Spiritu sancto donatis.[2]) Dennoch läßt er sich aber nirgends auf eine Zeichnung des Wirkens des heiligen Geistes näher ein. Über die Angabe Spiritus sanctus non solum offert in verbo evangelii immensa beneficia Christi passione ac morte, parta sed etiam per verbum illud efficax est in cordibus hominum, accendit in iis fidem, qua oblata bona amplectantur sibique applicent,[3]) kommt er nicht hinaus. Während er über die Person des heiligen Geistes gleichwie über die Person Christi bei der Besprechung der Trinität[4]) ausführlich handelt und auch, wie

[1]) A. a. O. § 87.

[2]) Loc. XVII, § 15.

[3]) Loc. XVI, § 127. Vgl. dazu Hemmings Äußerung, S. 183, Anm 5.

[4]) Loc. theol. III, § 80 ss. Für die Erkenntnis der Eigentümlichkeit der lutherischen Dogmatik gerade in diesem Lehrpunkt ist es bemerkenswert, daß bei der Erörterung der Trinität principiell auch die besondere heilsökonomische Sphäre des heiligen Geistes meistens in früherer und in späterer Zeit bekundet ist. Zwar allein bei Chyträus findet sich ein Ansatz das immanente Verhältnis des heiligen Geistes und die durch ihn sich vollziehende actio specialis Dei (Melanchthon, Loc. theol. de Trinitate, ed. Ber., p. 7 a.; siehe Galle, Mel. S. 293—296) in einen Zusammenhang zu bringen. Er sagt (Catechesis recens recognita 1555 loc. I de Deo et tribus personis divinitatis): Deinde sicut voluntas humana habet impetus et cor gignit spiritus, qui spargunt affectuum flammas, sic ex mutuo amore, quo se complectuntur Pater et Filius, procedit substantialis flatus, qui incendium amoris Dei et ceterarum virtutum in nos perfert. Sonst wird aber das externum discrimen der drei Personen, a beneficiis erga ecclesiam sumptum, genau angegeben und vom heiligen Geiste gesagt: Et cum Spiritus sanctus procedat, mittitur in corda sanctorum, ut in iis accendat motus congruentes cum lege Dei,

alle seine Nachfolger das Wesen der Inspiration ausführlich behandelt,[1] denkt er nicht daran, vom Werke des heiligen Geistes in gleicher Weise wie vom officium Christi zu handeln,[2] während er doch auf dieses auch bei den Erörterungen verschiedener Loci zurückzukommen genötigt ist. Das besondere Wirken des heiligen Geistes ist ihm zwar sichtlich ein Gegenstand des Glaubens und der Glaubenserfahrung; aber für seine theologische Weltauffassung ist ihm dasselbe noch nicht wichtig geworden. Da gehört es noch zu den Barren des evangelischen Glaubensschatzes, welche gehörig auszuprägen in der Zeit noch kein Antrieb und keine tiefer empfundene Veranlassung ist. In welchem Maße dies der Fall ist, das kann man recht deutlich erkennen. Denn Gerhard hebt zwar wiederholt (loc. I, § 36 und loc. III, § 87) das neben dem Zeugnis der Schrift einhergehende internum Spiritus sancti testimonium hervor. Aber er begnügt sich damit, die Wirksamkeit des heiligen Geistes außer auf die Bekundung der Wahrheit der heiligen Schrift auf die Bezeugung, quod sint filii Dei, und de gratia Dei, de beneficiis Christi et de speciali eorum applicatione zu beschränken. An eine weitere Ausführung des Werkes des heiligen Geistes denkt er um so weniger, als diese Darlegung nur so nebenbei in einer Abweisung Bellarminischer Einwendungen gegen die Gewißheit der justitia imputata gegeben

laetitiam, amorem et invocationem mit dem beachtenswerten Zusatze: Haec discrimina in quotidiana invocatione inspicienda et saepe recitanda et cogitanda sunt (Selnecker, Inst. rel. S. 231). So bestimmt auch Leonh. Hutter die Eigentümlichkeit des heiligen Geistes in voller Übereinstimmung mit Luther in seinen Katechismen, indem er (Loc. commun. theol. ex sacris litteris diligenter eruti . . . . et conformati ad methodum locorum Philippi Melanthonis etc. Witteb. 1619, p. 112) von der Trinität sagt: Tres personae Divinitatis, quoad patefactionem externam et respectu operum, quae extra divinam essentiam perficiuntur, ita distinguuntur, uti Patri tribuatur creatio. Filio redemtio, Spiritui sancto sanctificatio (vgl. Compendium loc. theol. ex scripturis sacris et libero concordiae loc. 2. qu. 9). Diese Bestimmung wird dann öfter wiederholt, wie zuletzt von Hollaz in noch ausgeprägterer Weise, indem dieser (Examen theol. acroamaticum 1707. Pars III, c. 1. qu. 2) sagt: Principia salutis sunt tria; primum est benevolentia Dei Patris erga hominum lapsum erigendum et beandum; secundum est fraterna Christi redemtio a peccato et ejus poenis; tertium est gratiosa et per certa media efficax operatio Spiritus Sancti, qua salus a Christo parta offertur et confertur.

[1]) Loc. theol. loc. I, § 305 s.

[2]) Ibid. Loc. IV.

wird. Ebenso beschränkt sich Gerhard selbst, wo er sich behufs Abweisung der Bellarminischen Behauptung von der Irrtumslosigkeit der Kirche veranlaßt sieht, zu erörtern, inwiefern der heilige Geist in der Kirche waltet, dabei doch allein darauf, die falschen Folgerungen aus der Thatsache der Einwohnung desselben in der Kirche abzuweisen, welche der römische Gegner daraus gezogen hatte.[1])

4. Auch Gerhards dessen innige Frömmigkeit und Milde mit ihm teilender Neffe Quenstedt läßt trotz des logischen Formalismus seiner Methode und der Anlage seiner Theologia didactico-polemica sive septima theologiae in duas sectiones divisum (1685) noch die christliche Erfahrung zum Ausdruck kommen. Seine innere geistliche Übereinstimmung mit Arnd und Lütkemann, deren Erbauungsbücher er seinen Schülern empfahl, spricht sich darin aus, daß er in seinen Erörterungen nicht selten des heiligen Geistes gedenkt. Aber die systematische Zurückstellung desselben in der Bearbeitung der Glaubenslehre führt ihn, wiewohl er die gratia justificans in wesentlicher Übereinstimmung mit Gerhard als gratuita Dei favor, non infusio charitatis[2]) bestimmt, bereits dazu, bei der Schilderung der Bekehrung nur von der gratia anstatt von dem Spiritus sanctus zu sprechen. Der Wandel der Ausdrucksweise wenn nicht der Vorstellung tritt hervor, wenn man z. B. bei Heshusius, der nach der Art der älteren Dogmatiker die Lehre von der conversio in dem Abschnitt de lib. arb. abhandelt,[3]) liest: Falso asseruntur tres

[1]) Loc. XXI, § 118 s. Wie wenig die Kirche als Wirkungsstätte des heiligen Geistes gewürdigt wird, zeigt selbst die diese noch in seltener Weise hervorhebende Erklärung des noch älteren lutherischen Eiferers Heshusius (Examen theol. 1586): Ecclesia Christi est coetus visibilis hominum amplectentium salutarem Filii Dei doctrinam . . . ., in quo coetu Deus est efficax per ministerium evangelii et omnibus temporibus Spiritu Sancto suo regenerat, et sanctificat homines ad vitam aeternam.

[2]) Theologia didact.-polem. II, p. 760.

[3]) Exam. theol. S. 33. Zu diesem Satz mag bemerkt werden, daß selbst Chyträus nach Vorgang Melanchthons (Exam. Ord. S. 311) auf die Frage: Quae sunt causae fidei? antwortet: Tres sunt: 1. Sp. s. accendens in mente cogitationem evangelii de gratuita remissione peccatorum propter Christum et movens voluntatem, ut assentiatur; 2. verbum Dei s. evangelium; 3. mens et voluntas humana, conversa per Spiritum sanctum, — und in dieser Ordnung, bei der doch der heilige Geist der vornehmliche agens bleibt, zu der schroffen Abweisung des Heshusius kein Anlaß vorliegt, wie bei synergistischen Ausdeutungen.

concurrentes causae conversionis: mens enim et voluntas hominis non sunt causa ulla conversionis ad Deum neque efficiens neque *συναίτιος* neque *σύνεργος* neque instrumentalis, sed est merum subjectum patiens, in quo agit Spiritus Sanctus, und bei Quenstedt die These findet: Gratia Dei, quae intendit hominem convertere una quidem est et eadem sed distinguitur ratione graduum et effectuum qui varii sunt et diversi.[1]) Im Zusammenhang damit wird die Darstellung aller Momente der Heilsordnung vor und seit Quenstedt unter der Überschrift: de gratia Spiritus sancti applicatrice zusammengefaßt und die scholastische Unterscheidung der gratia assistens, praeveniens, operans etc. wieder in die Dogmatik unbesehens eingeführt. Quenstedt kann sich dafür bereits auf Dannhauer[2]) berufen. Der Grund, aus welchem bei diesen späteren Dogmatikern bei der Heilsordnung vom heiligen Geiste, wiewohl sie doch offenbar sein Werk ist, so wenig die Rede ist, wird auch bei Quenstedt erkennbar. Um jene Überschrift des Abschnitts seiner Theologia, in welchem er von dem handeln will, was die vom dreieinigen Gott erstrebte Umänderung in dem Menschen hervorbringt, de gratia Spiritus sancti applicatrice, zu rechtfertigen, schreibt er: Deus unitrinus salutis nostrae cupidissimus est omnesque tres Deitatis personae circa salutem aeternam nobis procurandam sunt occupatissimae, Deus pater aeternam beatitudinem et bona coelestia benignissima sua voluntate in aeterno suo consilio nobis destinavit, Christus Dei ac hominis filius, cruenta sua redemtione salutem destinatam nobis acquisivit et Spiritus sanctus aequisitam salutem et spiritualia bona per verbum et sacramenta nobis offert et applicat. Quia igitur hactenus egimus de gratia paternae commiserationis

---

[1]) A. a. O. p. 707. Eine äußere Veranlassung kann darin liegen, daß vom heiligen Geiste auch als den Gläubigen verliehene Gabe die Rede ist, vgl. S. 171, Anm. 1 das von Salom. Glaß Gesagte. So sagt schon J. Spangenberg Margarita theol. continens praecip. locos elect. christ. 1540 S. 14: in qua (praedicatione) Deus pollicetur, se propter Christum Filium suum remittere peccata et nos pronuntiat justos i. e. acceptos et donat Spiritum sanctum et vitam aeternam, modo ut credamus. Aber es hätte doch um dieses donum Spir. sancti willen nicht der heilige Geist nach seiner viel umfassenderen Wirksamkeit in den Hintergrund gerückt werden sollen.

[2]) Hodosophia p. 836.

ac dilectionis et de gratia fraternae redemtionis restat, ut agamus de gratia Spiritus sacri applicatrice, quae aliquot actibus absolvitur.[1]) Daraus ergiebt sich, daß für das Denken dieser zweiten Generation von Dogmatikern das Wirken und die Selbstbethätigung des heiligen Geistes mit dem Walten der als Gnade bezeichneten unpersönlichen Gotteskraft fast zusammenfiel. In diesem Aufgeben der Anschauung von der Gnade als Gottes zum Sünder sich herabneigenden Liebesgesinnung, und in der Darstellung derselben als einer selbständigen Bethätigung des allerdings nie und nimmer als wirkungslos und unlebendig denkbaren Liebeswollens muß offenbar eine auch durch die Art der Benutzung Augustins in den Bekenntnisschriften besonders der Apologie herbeigeführte Nachwirkung der in diesem Punkt so unklaren Anschauung dieses Kirchenvaters erkannt werden. Die scharfe Abweisung jedes Gedankens an eine infusio gratiae oder gratia inhaerens läßt keinen Gedanken an ein Zurückgreifen auf die mittelalterliche Scholastik aufkommen.[2])

5. Dies Absehen vom heiligen Geiste nahm — vielleicht unter der Flucht vor dem in jeder Form gefürchteten Enthusiasmus und Mysticismus, der sich zu jener Zeit auch innerhalb der Grenzen der lutherischen Kirche vielfach regte, — wie es bei allen derartigen Einseitigkeiten ist, bei den Nachfolgern immer noch zu. In welchem Maße der heilige Geist, sobald diese über die Behandlung der Inspiration und der Trinität hinaus waren, deren systematisches Denken an den äußersten Horizont ihres Gesichtskreises trat, — das zeigt in krassester Weise der sonst die früheren Dogmatiker so korrekt zusammenfassende Baier. In seinem 1686 zuerst erschienenem Compendium theologiae läßt derselbe

---

[1]) Quenstedt, Theol. didact.-polem. III, p. 461.

[2]) Quenstedt scheint sogar ein Gefühl davon gehabt zu haben, daß man dadurch wider Willen den Wegen der römischen Gegner nahekomme. Denn er ist I, p. 562 äußerst bemüht, den heiligen Geist und sein donum, zu denen doch die gratia applicatrix in gewissem Sinne gehört, — auseinanderzuhalten. Er schreibt: Distinguitur inter Spiritus sancti personam et inter ejusdem dona et effectus, quaelibet invicem distinguenda sunt — non tamen sunt separanda, multo minus opponenda. Distinguendus quidem autor a donis, efficiens ab effectis, nequaquam tamen divellendus vel propter unum alterum excludendum. *Παρουσία* Sp. S. *κατ' ἐνεργείαν* non excludit sed potius includit illam praesentiam, quae est *κατ' οὐσίαν*.

den heiligen Geist bei der Besprechung der Wiedergeburt und Bekehrung in auffälligster Weise hinter dem Vater und dem Sohne zurücktreten. Er lehrt da: Causa efficiens principalis regenerationis Deus triunus est, nennt dann aber nur die misericordia Dei als causa impulsiva interna und Christus mediator als causa impulsiva externa und unterläßt es, vom heiligen Geist etwas zu sagen, fährt vielmehr sogleich fort: Causa efficiens minus principalis sunt verbum et baptismus.[1]) Und dieselbe Erscheinung wiederholt sich in dem 5. Kap. über die Rechtfertigung, wo völlig entsprechend nach der Angabe über den Anteil des Vaters und des Sohnes an deren Bewirkung und Zuwendung vom heiligen Geiste ganz geschwiegen und als causa impulsiva minus principalis die fides in Christum angeführt wird.[2]) Es währte gar nicht lange, bis sich diese Umsetzung des Wirkens der Person des heiligen Geistes in ein Walten der unpersönlichen Gnade schwer an der Theologie rächte. Und dem konnte auch dadurch nicht gewehrt werden, daß ein Hollaz,[3]) der bereits vom Pietismus berührt und dessen wahre Momente in seiner Theologie stillschweigend zu verarbeiten bemüht war, behufs Festhaltung an dem als orthodox geltenden Schema auf die Frage: Quid est gratia Spiritus sancti applicatrix? die Antwort erteilte: Gratia Spiritus sancti applicatrix est principium illorum actuum divinorum, quibus Spiritus sancti per verbum Dei et sacramenta beneficia spiritualia et aeterna, benignissina Dei Patris benevolentia humano generi destinata et fraterna Jesu Christi redemtione acquisita dispensat nobisque offert, confert et obsignat. In einer Anmerkung dazu belehrt er, daß von der gratia divina salutaris wie ratione Dei so auch ratione salutis und ratione hominum gesprochen werde, und diese ebenso singularis wie communis sei. Denn durch alle solche Distinktionen wird die willkürliche Statuierung der Gnade als einer neben dem heiligen Geist wirksamen Gotteskraft nicht gerechtfertigt. Stellt nun auch die Auffassung der Gnade als Princip aller Handlungen und Wirkungen des heiligen Geistes bei Hollaz diesen wieder als den

---

[1]) Comp. Theol. posit. pars III, c. 4. § 6 u. § 9. ed. Berol. 1864. p. 404 s.

[2]) Ibid. c. 5. § 6—9. p. 451 s.

[3]) Exam. theol. acroamaticum pars III, s. c. 4 (ed. Teller 1750) p. 791 s.

eigentlich Handelnden hin, so bleibt doch einerseits unklar, ob der heilige Geist gleichsam unter der Direktive jenes Princips steht, was, weil es Subordination in sich schlösse, unannehmbar ist, und andererseits erscheint es als ganz ungehörig, das ganze Wirken desselben unter dem Schema des seine Handlungen in keinem höheren Grade als den des Vaters und des Sohnes bedingenden göttlichen Liebeswillen darzustellen. Die Anerkennung, daß alle Arbeit des heiligen Geistes am Menschenherzen mera gratia geschehe, würde dadurch in keiner Weise beeinträchtigt sein, wenn man die Heiligung in dem weitern Sinne, in dem der Cat. minor von derselben spricht, ebenso als Werk der dritten trinitarischen Person, wie die Schöpfung und die Erlösung als die Werke der ersten und zweiten schlechthin behandelt und dargestellt hätte. Man hält aber an dem nun einmal als orthodox geltenden Schema fest und weicht von der inconcinnen und nach manchen Seiten hin beirrenden Darstellungsweise nicht ab, welche sich vielleicht nur infolge falscher Betonung eines an sich richtigen Gesichtspunktes eingeschlichen hatte.

Anders findet man es, wie hier doch noch bemerkt werden muß, bei der noch treueren Fortpflanzerin des Melanchthonischen Humanismus der Helmstedter Theologenschule erst recht nicht. Vielmehr tritt der heilige Geist bei den auf den consensus quinquesaecularis zurückgehenden Theologen erst recht überall zurück, wo nicht gerade der trinitarischen regula fidei gedacht werden muß. Es wird nämlich sowohl in dem epitome theologiae Georg Calixts (1619) wie in des Hornejus Compendium theologiae (1655) des heiligen Geistes in den Ausführungen de conversione, de justificatione und auch de ecclesia fast nicht gedacht, die Gnade erscheint aber als die alles bewirkende göttliche Hülfsmacht. So lesen wir bei Hornejus: Gratia autem gratum faciens dicitur, per quam grati et accepti Deo reddimur. Haec vel est in Deo ipso benevolentia scilicet et favor ipsius, qua nos sibi per fidem in Christum reconciliat, justificat et per Spiritum suum renovat et sanctificat, vel in nobis ut sunt auxilia gratiae ejus, per quae primum convertimur, fides ipsa, per quam justificamur, charitas ac caeterae virtutes, per quas sanctificamur ac renovamur et auxilio denique gratiae, quorum ope in justitia accepta perseveramur, — eine nach allen Seiten für die durch-

gängige Erweichung der reformatorischen Lehre in Calixts Schule bezeichnende Stelle.[1]) Man vergleiche nur das, was in diesen Worten des Hornejus nacheinander als Mittel der verschiedenen Stufen der Heilsordnung angegeben ist (per — per — per — per) miteinander, und man erkennt, wie hier bereits der Geist Gottes wieder zu einem motus in rebus creatis herabsinkt und die Gnade Gottes der aristotelischen Grundanschauung dieser Theologen von den Seelenkräften des Menschen entsprechend nur noch als assistierend (auxilia gratiae) eingestellt wird. Hier ist man schon hinter Augustin auf den Standpunkt der griechischen Theologie thatsächlich zurückgegangen. Beim Fallenlassen des mera gratia bedarf man um so weniger des Wirkens des heiligen Geistes. Auch darin treten die Folgen des einseitigen Verfolgens Melanchthonischer Spuren und der Nichtbenutzung der Einblicke Luthers in den wesentlichen Zusammenhang der reformatorischen Heilslehre mit der Erkenntnis des dreieinigen Wesens Gottes hervor.

6. Um so wichtiger war und bleibt es, daß das christliche Glaubensleben innerhalb der lutherischen Kirche da, wo es dazu kam, in der asketischen Litteratur sich unmittelbar auszusprechen, den von Luther empfangenen Antrieben vielfach sich anschloß.[2])

Das tritt gleichmäßig in den drei ersten Perioden der Geschichte des deutschen Kirchenliedes hervor. In der ersten giebt die Wittenberger Nachtigall selber den rechten Ton an (vgl. S. 134). Hatte die Kirche des Mittelalters der römischen Vorstellung von der besonderen Erfüllung des Klerus mit dem heiligen Geiste den Gesang: Veni sancte Spiritus et exulta coelitus nur bei der Priesterweihe angestimmt, so schuf nun Luther eine alte deutsche Bearbeitung desselben zum Gesang der Gemeinde um. Sein Lied:

---

[1]) Hornejus, Corp. theologiae (Brunsvigae 1655) p. 176.

[2]) Vielfach, sagen wir nur, sei das Glaubensleben durch die von Luther empfangenen Antriebe bestimmt. Denn dasselbe entfaltete sich mannigfach auch unter dem berechtigten Eindrucke von dem Gewicht der Liebe zum Herrn für das christliche Glaubensleben. Für diese Weise ist Polianders Lied: Nun lob mein Seel den Herren! vorbildlich. Andererseits stand seine Entfaltung öfters auch unter der Nachwirkung der mittelalterlichen kirchlichen Mystik, die an Bernhard von Clairveaux ihren edelsten Vertreter hat. In beiden Fällen rankte dasselbe sich allein um Christi Person auf und kommt dann für unsere Untersuchung nicht in Betracht.

Komm, heiliger Geist, Herre Gott,
Erfüll mit deiner Gnaden Gut
Deiner Gläubigen Herz, Mut und Sinn,
Dein brünstig Lieb entzünd in ihn' ꝛc.

legte es der Gemeinde in den Mund, den heiligen Geist um dessen belehrendes, weckendes und tröstendes Thun anzurufen. Diesen Ton hatte Luther übrigens von Anfang an angeschlagen. In seinem ältesten Liede, einem Hauptliede der Reformation, in „Nun freut euch lieben Christen insgemein“ läßt er Christum diesen verheißen:

Da (im Himmel) will ich sein der Meister dein,
Den Geist will ich dir geben,
Der dich in Trübsal trösten soll
Und lehren mich erkennen wohl
Und in die Wahrheit leiten.

Aber auch in den Liedern anderer aus jener ersten Zeit wird des heiligen Geistes, der uns sein Hilf allezeit leist, daß wir ihm gefällig sein, gedacht. Wenn auch in der zweiten Periode des Kirchenliedes, trotzdem daß sie sich noch an objektiven Liedern reich erweist, die Neigung vorhanden ist, auf zeitliche Umstände Rücksicht zu nehmen, und in den Kirchengesängen das Gnadenwerk Gottes im Menschenherzen weniger ins Auge gefaßt wird, so erweist doch so manches deutlich, daß die von Luther der Kirche erworbene Erkenntnis in ihr lebendig geworden ist. Es sei nur erinnert an Ringwaldts: Gott heiliger Geist hilf uns mit Grund auf Jesum Christum schauen![1]) an Barthold Helders: O heiliger Geist! o heiliger Gott! Du Tröster wert in aller Not! und Wilhelm II. von Weimar: Herr Jesu Christ! dich zu uns wend, deinen heiligen Geist du zu uns send! —

Wie in den Tagen eines Opitz das Kirchenlied der alleinige Repräsentant naturfrischer Poesie durch die Wahrheit seines Inhaltes und die Unmittelbarkeit seines Ausdrucks blieb, so wird es

---

[1]) Man vergleiche besonders auch die zweite Strophe:

Durchs Wort in unsere Herzen schau
Und thu uns neu gebären,
Daß wir als Gottes Kinder rein
Von bösem Wandel kehren
Und in dir Früchte bringen gut
So viel als unser blöder Mut
In diesem Fleisch kann tragen. —

auch zum offenkundigen Zeugen dafür, daß unter dem Drucke einer äußerlich furchtbar schweren Zeit die volle Kraft des Glaubens in den treuen Gliedern der Kirche sich lebendig erwies. Reich wie kein anderer ist besonders die Krone der Kirchenliederdichter dieser Periode Paul Gerhardt an den schönsten Pfingstliedern. Es bedarf nur des Hinweises auf: Gott Vater, sende deinen Geist, O du allersüßste Freude, O heilger Geist, kehr bei uns ein, Zeuch ein zu deinen Thoren. Nimmt man hinzu, daß ihm dabei andere in jener Zeit zur Seite standen wie Christoph Runze (Ursprung wahrer Freuden, komm in meine Leiden und erfreue mich, strafe meine Sünden u. s. w.) und Benj. Prätorius (Gnadengeist, ach sei willkommen), so hat man daran ein zweifelloses Symptom, daß, ob in der Dogmatik damals auch das Lehrstück vom Wirken des heiligen Geistes immer mehr zurückzutreten begann, dessen Erkenntnis in der lutherischen Frömmigkeit eine dauernde Stätte behielt. Das bestätigt auch die Behandlung desselben in den asketischen Schriften derselben Jahrhunderte.

7. Die Reihe dieser Asketiker eröffnet Stephan Prätorius.[1]) Er wandelt völlig in Luthers Wegen und betont deshalb stark, daß das neue Leben des Gerechtfertigten vom heiligen Geiste getragen werde. So erklärt er, daß es unmöglich sei, daß ein starker fröhlicher Mut, Danksagung und ein williger neuer Gehorsam können folgen, wo nicht Seligkeit vorhergeht und der Geist Christi vorhanden ist.[2]) Sein Absehen geht indes allein darauf, der Gläubigen Schatz, also die durch den heiligen Geist erlangte Herzensstellung zu zeichnen, deshalb kann er von ihm nur insoweit handeln, als er den Kindern Gottes bereits geschenkt ist und in ihnen als seinem Werke Wohnung gemacht hat.[3]) Um so bedeutsamer ist, daß er, gleichviel ob von ihm der heilige Geist als Besitz oder nach seiner Thätigkeit als Siegel der Seligkeit im Herzen der Gläubigen beschrieben wird, er diesen stets aufs schärfste vom Glauben als dem Mittel, durch welches wir den

---

[1]) Prätorius war Pastor in Salzwedel, wo er 1613 starb.

[2]) Vgl. s. Schrift: Morgenröte evangelischer Weisheit in J. Arnds Traktaten. Lüneburg 1622 I, S. 789.

[3]) Man vgl. die Ausführungen in dem oben später angeführten Auszuge der Schriften des Prätorius unter d. T. Geistliche Schatzkammer, welche hier nach der späteren Ausgabe, von Statius (Diakon in Danzig † 1630) zuletzt 1732 herausgegeben, citiert wird.

uns in der Taufe und im Evangelium geschenkten Heilsschatz annehmen können, unterscheidet.[1]) Besonders handelt er im vierten Teile, wenn auch nicht in der Weise der späteren Zeichner der Gnadenordnung, ausführlich über die Arbeit des heiligen Geistes in den Gläubigen behufs ihrer Gewißheit und ihrer Erhaltung im Glauben.[2]) Joh. Arnd, der unter dem Titel „Geistliche Schatzkammer" einen Auszug aus seinen zahlreichen Schriften, den andere später fortsetzten, zuerst herausgab, knüpft in mancherlei Weise an ihn an.

Joh. Arnd bringt in die lutherische Asketik dadurch ein neues Moment, daß er vielfach auf die auch von Luther empfohlenen Schriften Taulers, des vorreformatorischen Mystikers, zurückgreift. Von dessen mittelalterlicher Betrachtungsweise des inneren Lebens unterscheidet er sich aber dabei dadurch aufs bezeichnendste, daß er dasselbe durchweg als ein Werk des heiligen Geistes auffaßt und erkennen lehrt. In Taulers Schriften wird des heiligen Geistes kaum gedacht. So ernst dieser Mystiker auch über die Reinheit des Grundes redet, in den sich Gott ergießen soll, so wird derselbe doch nicht durch ein Wirken des heiligen Geistes im Menschen hergestellt, sondern er gilt Tauler nur als ein mystisches Selbstwerk des Menschen bis zur rechten Gelassenheit und Willenlosigkeit und stellt sich schließlich als ein Sichverlieren des Menschen in Gott dar.[3]) Bei Arnd ist das ganz anders.[4]) Wohl erinnert die Art, in welcher er über die Einwohnung des Dreieinigen im Menschen spricht, vielfach ganz an Tauler. Aber er selbst mag nach der Art seiner Zeit — man denke nur selbst an Luther — sich des wesentlichen Unterschiedes der beiderseitigen Vorstellungen bei der Zeichnung der bezüglichen Seelenzustände nicht klar bewußt geworden sein. Aber dennoch ist ein tiefgehender Unterschied dabei vorhanden. Dies tritt besonders in den für Arnds Auffassungen charakteristischen Gebeten hervor, welche nicht selten die von ihm erwogenen Momente des geistlichen Lebens weit unmittelbarer und eigentümlicher erfassen

---

[1]) A. a. O. III, 4.

[2]) A. a. O. IV, S. 372—374.

[3]) Vgl. oben Buch I, Kap. 4. 2. S. 112.

[4]) Dies hat Ritschl bei seiner Verkennung des Wesens des heiligen Geistes (vgl. Kap. 11) übersehen müssen, vgl. Geschichte des Pietismus II, § 28. S. 34 ff.

und bekunden, als die in dem bezüglichen Abschnitt vorangehenden Ausführungen. In ihnen wendet er sich z. B. noch vor dem Vater und vor Jesus an den heiligen Geist, um ihn zu bitten, daß er unsere zerstreuten Gedanken und Begierden sammeln möge, daß sie auf das eine Notwendige beständig gerichtet seien.[1]) Oder er leitet an zu beten: Offenbare du, o Herr, dich unserer Seelen! rede durch dein Wort und Geist in uns und gieb uns ein gehorsam Herz, den Bewegungen und Regungen deines Geistes zu folgen.[2]) Bei ihm findet sich aber auch eine Belehrung darüber, wie der heilige Geist empfangen wird, und woran man zu erkennen vermöge, daß der heilige Geist in unserer Seele sei.[3]) Ferner handelt Arnd in einem Kapitel seines Buches[4]) weit selbständiger als die gleichzeitigen Dogmatiker von dem heiligen Geiste, dem wahren Gott, von seinen Gaben und Werken. Dabei liegt es ihm auch nicht nur an, über die Inspiration zu unterweisen, sondern er giebt über die Wirkungen und Bezeugungen des heiligen Geistes reichlicheren Aufschluß. Er zeichnet auch nicht minder dessen Gaben und Werke in den Herzen aller Gläubigen, durch welche er das Leben ihrer Seele wird, als die besonderen Gaben (1. Kor. 12), mit welchen er die Einzelnen begnadigt, und führt das dreifache Amt des heiligen Geistes den Lesern in recht praktischer Weise zu Gemüte. Bei Arnd kommt es noch nicht zur Aufstellung einer ausdrücklichen Gnadenordnung; jedoch treten bei ihm sowohl deren Grundzüge ihrem inneren Zusammenhange nach als auch viele einzelne Punkte derselben deutlich hervor. Spuren einer ähnlichen Auffassung finden sich bei den gleichzeitigen bedeutenden dänischen Predigern Nik. Hemming, der praeceptor Daniae genannt wird und im übrigen den Mittelpunkt der Melanchthonischen Schule in Dänemark bildete,[5]) und bei Paul Egard, welche Spener später in seiner über die allgemeine Gottesgelahrtheit handelnden Schrift zusammengetragen

---

1) Sechs Bücher vom wahren Christentum III, Kap. 2.

2) Kap. 15 in der mir vorliegenden Ausg. von 1760 S. 345.

3) A. a. O. S. 365—537.

4) V. Buch Kap. IV, S. 537 f.

5) Er verfaßte 1557 ein Enchir. theol. und 1574 ein Syntagma instit. christ. Aus diesem (p. 181) werde folgender charakteristischer Satz hier angemerkt: Ex quibus relinquitur, praecipuas spiritualium actionum causas esse verbum Dei, quo formatur judicium, Sp. S., quo reformatur cor, et voluntatem spontaneam, verbo Dei et Sp. S. obsequentem.

hat. Bei Egard könnte man dieselben schon auf eine durch Arnds Schriften empfangene Anregung zurückführen, da das erste Buch seines wahren Christentums bereits 1605 und 1606 erschien. Bei Nik. Hemming ist das indes unzulässig, da dieser noch früher, 1600, verstarb: die betreffenden Anschauungen Egards werden diesem deshalb von seinem bedeutenderen Landsmanne zugekommen sein. Das Zusammentreffen Hemmings in einigen Punkten mit Arnd ist aber bedeutsam, weil es auf die Herkunft dieser Anschauungen aus dem ursprünglichen Borne der Reformation hinweist. Selbst wenn Nik. Hemming, wie seine Gegner ihm vorwarfen, in einigen Stücken an Kryptocalvinismus und Philippismus streifte, so bleibt er, da er noch ein unmittelbarer Schüler der Reformatoren gewesen ist, durch seine Auffassung des inneren Lebens, wie sie auch in seinen Catechismi Quaestiones erkennbar sind, dennoch ein Zeuge dafür, daß Arnd wirklich ein ursprüngliches Moment der durch die Reformation geweckten Glaubenserkenntnis aufnahm und betonte.

8. Der Grund, aus dem trotz J. Gerhards innerer Übereinstimmung mit Joh. Arnd dessen Auffassung von nur sehr geringem Einfluß auf die dogmatische Lehrweise blieb, wird im Rathmannschen Streite zu suchen sein. Denn Rathmann erschien um der von ihm und einigen seiner Amtsgenossen erlassenen öffentlichen Empfehlung der Arndschen Schriften im Jahre 1618 willen als durch diese zu seinem Irrtum geführt. Rathmann ist aber wohl nicht wie Arnd vor ihm und Männer wie H. Müller und Scriver nach ihm dadurch, daß er an der bloßen Kirchlichkeit der Gemeinden beim Fehlen eines im praktischen Leben sich bezeugenden Christentums Anstoß nahm, zu seinen übertreibenden und an Enthusiasmus streifenden Behauptungen über das Wirken des heiligen Geistes gekommen. Um jedoch die Sätze Rathmanns ganz nach seiner noch unbefangener sich äußerenden Vorzeit zu beurteilen, muß man sich erinnern, daß sich selbst bei einem Verfechter lutherischer Theologie wie Aegidius Hunnius († 1603) in dessen Quaestiones et responsiones de providentia die Äußerung findet: Dubium nullum est inter eos, qui in ecclesia sunt, non facile ullum reperiri, quem non Spiritus Dei (vel concionibus ministrorum vel objecto aliquo insigniori infortunio vel mentione mortis aut novissimi judicii vel mentione obitus eorum qui in hac vita cari fuerant,

vel quacunque alia occasione quae multiplex et paene infinita esse potest) aliquando moveat et non nihil emolliat et quasi forinsecus assistens pulset et submoneat de suscipienda cura aeternae salutis. Cujus rei ipsa experientia testis est. At hanc Spiritus sancti quasi forinsecus assistentis et pulsantis admonitionem diabolus elidit etc.[1]) Hier ist zwar kein Wirken des heiligen Geistes ohne Hören auf Gottes Wort und ohne Gebrauch der Gnadenmittel, aber doch ein von diesen an sich unabhängiges, neben ihnen hergehendes in den gläubigen Hörern auf Gottes Wort angenommen. Später drückte man sich ängstlicher und befangener aus. Der Wunsch nach regerem geistlichen Leben konnte bei mangelnder Nüchternheit und nicht genauer Beobachtung der Vorgänge des inneren Lebens, leicht ein Wirken des Geistes abgesehen von der heiligen Schrift als das eines besonderen unabhängig darauf wirkenden Faktors annehmen und fordern. Daß Rathmann dies gethan, erhellt noch deutlicher als aus den öfters angeführten Behauptungen desselben: die Axt haut nicht, wenn nicht der Holzhauer ihr Kraft und Nachdruck giebt; die Schrift bekehrt nicht, wenn nicht der heilige Geist das Gnadenlicht und seine Kraft zur Schrift bringt, aus einer Stelle seiner Schrift „das Gnadenreich“, welche G. Arnold anführt.[2]) Dieselbe lautet: „in massen die wahre Theologie ein lebendiges, kräftiges Erkenntnis ist, aus dem Licht der Gnaden, welches das einige Wort giebt, in der Menschen Herzen durch den Finger Gottes eingeschrieben, auf daß der Mensch aus Gott geboren und erneuert werde.“ Diese Lehre mußte als eine um so größere Verzerrung der Wahrheit erscheinen, als Rathmann dabei die in Buchstaben gefaßte heilige Schrift nur als ein historisches Zeugnis des eigentlichen Offenbarungsaktes bezeichnete, das ein besonderes Mittel zur Bekehrung erst durch eine Wirkung des heiligen Geistes werde. Unverkennbar liegen in diesen Sätzen Anklänge an die Vernachlässigung des Zeugnisses der heiligen Schrift zu Gunsten einer auf direkte göttliche Offenbarung sich stützenden Selbstgewißheit bei dem Mystiker Weigel († 1588), ohne daß darum Rathmann mit dessen seit 1609 in Halle herausgekommenen Traktaten bekannt geworden sein müßte. In

[1]) Opera lat. Pars I, p. 811.

[2]) Kirchen- und Ketzerhistorie III, p. 117 a.

einer norddeutschen See- und Handelsstadt wie Danzig läßt sich auch an reformierte und täuferische Einflüsse denken. Es gereichte Rathmann nicht zur Empfehlung, daß sich auch Calixt in Helmstedt abweichend von den Gutachten der Theologen von Wittenberg, Leipzig und Jena für seine Aufstellungen aussprach. Man mied nur um so ängstlicher, was an seine Lehre zu erinnern schien.

9. Doch nur vorsichtiger wurde von den Vertretern christlichen Geisteslebens in den Gemeinden vom Wirken des heiligen Geistes gehandelt; völlig zum Schweigen wurden die auf solches dringenden Stimmen nicht gebracht. Zunächst ist es der Generalsuperintendent von Wolfenbüttel und Abt in Riddagshausen Lütkemann, der in seinem Buche „der Vorschmack göttlicher Güte",[1]) nicht bloß in etwas überschwenglicher Weise von der Versiegelung des heiligen Geistes und der Versicherung der Gläubigen von ihrer Seligkeit durch denselben zu reden weiß,[2]) sondern vor allem und zwar unter starker Hervorhebung der Mittel, welche der heilige Geist dazu brauche (Wort und Sakrament), die Berufung zum Reiche Gottes als das Werk des heiligen Geistes bündig und treffend zeichnet in ausdrücklicher Anlehnung an Luthers Erklärung des dritten Artikels.[3]) Sein Schüler, der vornehmlich sein Werk in seiner früheren Wirkungsstätte Rostock fortsetzte, war Heinrich Müller. Mag dieser auch in seinen eigentlich gelehrten Schriften nur gerade die Gelehrsamkeit seiner Zeit formell wie materiell zeigen, so bewährt er, der zu Greifswald zu den Schülern des Bartholomäus Bettus gehörte und noch als Professor nach Helmstedt eilte, um mit Calixt zu verkehren, seine geistige Selbständigkeit dadurch, daß er in den meisten seiner Schriften[4]) auf das Werk, welches der heilige Geist im Menschen vollbringen muß, weit ernster als seine theologischen Meister hinweist. So benutzt er nicht bloß in seiner Kreuz-,

[1]) 1. Ausg. Wolfenbüttel 1643.

[2]) 20. Betrachtung.

[3]) 9. Betrachtung.

[4]) Auffällig ist, daß in den beinahe gleichzeitig erscheinenden Geistlichen Erquickstunden des heiligen Geistes fast gar nicht gedacht ist. Selbst wenn in der 193 vom Kampf des Fleisches wider den Geist die Rede ist, so wird doch nur des Menschen Geist als umlagert und mit sündlichen Anfechtungen umgeben bezeichnet. Der Grund dieser Verschiedenheit der Darstellung ist mir nicht erkennbar geworden.

Buß- und Betschule (1659) den 10. Vers des 143. Psalms, um die Regierung der Gläubigen durch den heiligen Geist nach verschiedenen Seiten zu zeichnen, sondern stellt in der 1674 erst besorgten Ausgabe seiner „Himmlischer Liebeskuß" betitelten Schrift, nachdem er zuvor schon wiederholt der einzelnen Werke, die der heilige Geist im Menschen durchs Wort vollbringt, wie die Erleuchtung, Reinigung von Sünden, Erhaltung und Versiegelung besprochen hat, die göttliche Liebesflamme als aus der durch den Geist vollzogenen Einwohnung im Menschen und aus der damit gegebenen innerlichen geheimen Offenbarung Gottes hervorscheinend dar.[1]) Dabei sagt Müller nun vom heiligen Geiste: er lehret nicht allein äußerlich, wenn er sein Wort predigen läßt, sondern auch inwendig, wenn er das Herz aufthut . . . ., daß es die Kraft des Worts empfindet. . . . . Denn wie sich Gott äußerlich im Wort der heiligen Schrift offenbart, so offenbart er sich durch dasselbe innerlich im Herzen in kräftiger, lebendiger, schmeckender und empfindlicher Weise. . . . Es ist aber die innere Offenbarung oder Lehre des heiligen Geistes im Herzen so verborgen, daß sie der Mensch wegen seiner Grobheit nicht merket. Er zeigt dann, wie er das thue durch heilige Andacht, Traurigkeit, inwendige Freude u. s. w. H. Müller hat also bis an seines Lebens Ende trotz mancher Anfechtungen und Verdächtigungen an Arnds Anschauungen bis nahe an Rathmanns Einseitigkeiten festgehalten; nur erwägt er Schriftlehre und gläubige Erfahrung genau und ist daher imstande, die rechte Grenze stets einzuhalten.[2])

---

[1]) Vgl. 1. Teil Kap. 11 und 12.

[2]) Wie schon der Titel dieser Schrift lehrt, will die oben zuletzt besprochene Schrift eine Aufmunterung zur Liebe Gottes durch Vorstellung seiner Liebe und aller ihrer Bethätigungen sein. Auch eine ganze Reihe der geistlichen Erquickstunden haben Punkte aus der Liebesgemeinschaft, welche die Gläubigen mit Gott haben, und Müller beweist durch seine Geistliche Seelenmusik (Frkft. 1659) noch deutlicher, daß er dem Gedanken der mystischen Vereinigung mit Christo nicht fremd ist (vgl. Ritschl, Geschichte des Pietismus II, S. 77 f.). Aber dennoch treibt er mehr als viele andere das Lehrstück von der Heiligung durch den heiligen Geist. So wird er zum schlagenden Beweise, daß keineswegs die Versenkung in die Jesusliebe von dem reformatorischen Grundgedanken abführt. Was dies aber wirklich thut, das lehrt im Unterschiede von ihm ein anderer, in mancher Hinsicht kernfester Lutheraner, nämlich Philipp Nikolai († 1608), der in seinem asketischen Buche „Freudenspiegel des ewigen Lebens" (1599) und anderen Schriften des heiligen Geistes kaum erwähnt. Durch seine Verwickelung in die christo-

Nur auf einem Einfluß der Dogmatik, welche im berechtigten Streben, alles Enthusiastische auszuscheiden, zu weit ging und infolgedessen von des heiligen Geistes Wirken nicht gehörige Notiz, besonders aber auf die Erweckung und Förderung des Glaubenslebens durch ihn wenig Rücksicht nahm, ist es zurückzuführen, daß ein anderer Schüler Lütkemanns, Scriver in Magdeburg, dem auch die Erweckung und Pflege der subjektiven inneren Frömmigkeit am Herzen lag, vom heiligen Geiste ganz nach dem seit Quenstedt aufgekommenen Schema[1]) allein bei dem Worte Gottes und der unio mystica, die ihm zur Vorstufe der Erneuerung und Heiligung wird, in seinen Predigten zu reden kommt. Der heilige Geist redet nach ihm in der heiligen Schrift und wirkt durch deren von den Predigern verkündetes Wort.[2])

---

logischen Streitigkeiten seiner Zeit war er bei Behandlung dieses Lehrstücks auf einige parallele Züge zwischen der unio personalis in Christi Person und in der unio pneumatica der Gläubigen mit Christo (unio mystica) aufmerksam geworden. Dadurch hatte er sich von der mystische Grundgedanken zeigenden Christologie der letzten griechischen Dogmatiker wie des Pseudo-Areopagiten und des Joh. v. Damaskus angezogen gefühlt, wie sie sich auch bei deren abendländischen Nachtretern im Mittelalter bei Rupert von Deutz finden. Auf diesem Wege wurde er, wohl ohne das recht zu merken, zu platonisierenden Gedankengängen hinübergeführt, und kam infolgedessen nach dem Vorgang der griechischen Theologen zur Gleichsetzung des Logos aeternus (Logos incarnatus) mit der unermeßlichen Weisheit Gottes. So kann er nicht ohne mißverständliche Übertreibung sagen: „Die Erlösung der ganzen Welt und die Versöhnung aller Menschen beruht auf dieser incarnatio, daß die Weisheit Gottes (Logos aeternus Patris) mit ihrem ganzen Licht und ganzen Fülle in der jungfräulichen Sonnengestalt verborgen liegt.“ (Theoria vitae aeternae II. s., S. 156, Frkft. 1767.) Dies brachte ihn dann auch wie einst die griechischen Theologen dahin, alles dem Logos zuzuschreiben und daher ebenso wie die Schultheologie, wenngleich er deren Schranken mit seinen christologischen Aufstellungen nicht unbedeutsam durchbricht, von des heiligen Geistes Wirken völlig abzusehen (vgl. III, 2). Ihm kommt es nur darauf an, daß der dreieinige Gott die Christen seiner göttlichen Natur teilhaftig mache als dem Wesen des ewigen Lebens (I, 2. S. 15). Des heiligen Geistes zu gedenken, siehter sich des halb lediglich bei der heiligen Schrift und bei der Taufe veranlaßt. Gerade an ihm wird es auch recht ersichtlich, wie innig der Zusammenhang zwischen der tieferen Erfassung des dreieinigen Wesens Gottes und dem Einblick in Gottes mannigfaches Wirken als Gott des Heils ist. Ein unitarisch geartetes Denken wie das Ritschls kann natürlich diesen tieferen Zusammenhang nur verkennen.

[1]) Vgl. Gaß, Geschichte der protest. Dogmatik I, S. 367 ff.

[2]) Vgl. Seelenschatz T. II, Pr. 10. § 17 u. 14—16.

Eine treffliche Ausführung widmet er außerdem dem heiligen Geiste noch, sofern derselbe in den Gläubigen wohnt und in ihnen sein verklärendes Wirken entfaltet.[1]) An der Hand der bezüglichen Bibelstellen bespricht er dabei die verschiedenen Gnadenwirkungen des heiligen Geistes. Sonst kommt er, wenngleich er Anleitung zum praktischen Christentum zu geben bemüht ist, auf den heiligen Geist nur selten zu sprechen. Seine Meditation hat sich infolgedessen darauf gar nicht gerichtet, wie der heilige Geist auch da wirkt, wo es zu keiner vollen Kraftentfaltung desselben kommt, wenn er auch von diesem Wirken desselben sehr wohl weiß. Denn in einer Predigt über die Beherzigung des Taufbundes kommt er auf das Walten desselben in den Herzen der Kinder zu sprechen.[2]) Er setzt auseinander, daß die Getauften zur Gemeinschaft des heiligen Geistes gelangen, der sofort das Werk der Erneuerung in ihnen beginne, aber solche selige Wirkung des heiligen Geistes geschehe in den Kindern nicht auf gleiche Weise, wie in den Erwachsenen. Er setzt diese Beobachtung dabei mit der oben angegebenen zweiten Kategorie der von ihm allein angenommenen Geisteswirkungen in Einklang, indem er in diesem Wirken in den Kindern doch nur einen geringeren Grad der Einwohnung des heiligen Geistes sehen will. Die Berechtigung dieser Auffassung läßt sich nicht gänzlich in Abrede nehmen. Allein dieselbe erscheint doch darum mißlich, weil durch solche Darstellung jeder Getaufte leicht verleitet wird, sich allein um der Thatsache seines Getauftseins willen im Besitz aller Gnadengüter und deshalb bereits als geförderter Gläubiger anzusehen. Bei Scrivers sonstiger Einsicht in den wahren Stand der Dinge erklärt sich diese unpräzise Darstellung nur als Folge davon, daß er sich gewöhnt hat, des heiligen Geistes Wirken in den Einzelnen dem Schema der Dogmatik zulieb, allein unter dem Schema der unio mystica anzunehmen. Aber er verdeckt das Inkoncinne dieser Betrachtungsweise nur mühsam. —

---

[1]) Ebenda T. II, Pr. 12.
[2]) T. III, 6. Pr. § 24 ff.

Fünftes Kapitel.

Die eigentümliche Nüancierung der Lehre vom heiligen Geiste in der reformierten Dogmatik und deren Einfluß auf die Gestaltung des niederländischen Pietismus.

Da die reformierte Dogmatik zum großen Teile auf deutschem oder dem ihm auch geistig benachbarten niederländischen Boden bearbeitet ist, so treten bei deren Bearbeitern nicht bloß anfangs, sondern lange Zeit trotz des immer stärker werdenden Einflusses Calvins und seiner dogmatischen Stringenz besonders hinsichts aller der Lehrpunkte, in denen auf das Wirken des heiligen Geistes Rücksicht genommen werden muß, Melanchthonische Anklänge auf. Es ist nicht immer leicht, das Verhältnis der beiden Potenzen in der vorliegenden Legierung der einen durch die andere genau zu bestimmen. Eben deshalb darf der ähnliche Wortlaut nicht sofort als Beweis vom Vorhandensein Melanchthonischer und damit der lutherischen Dogmatik völlig konformer Vorstellungen angesehen werden.

Auf die eigentümliche Nüancierung der Vorstellung von dem Wesen und der Wirkungsweise des heiligen Geistes auf reformierter Seite muß aber hier nicht allein um der geschichtlichen Vollständigkeit willen, die hier gar nicht in vollem Umfange erstrebt wird, eingegangen werden. Vielmehr ist es nötig, nach derselben zu forschen, um später erkennen zu können, inwieweit die Vorstellungen des deutschen Pietismus auf von dort empfangene Anregungen zurückweisen, und wo der letzte Ursprungsort der von Schleiermacher aufgebrachten Anschauungsweise liegt.

1. Bei der allgemeinen Zustimmung aller Wortführer der reformierten Kirche zur altkirchlichen Trinitätslehre ist kein Grund bei den Ausführungen ihrer Dogmatiker über die Persönlichkeit des heiligen Geistes und über dessen processus a Patre Filioque zu verweilen. Zwei Punkte sind nur als nicht ohne Rückwirkung auf die Auffassung des eigentümlichen heilsökonomischen Wirkens des heiligen Geistes anzuführen. Einerseits wird nur von wenigen Dogmatikern[1]) geltend gemacht, daß Gott essentialiter

[1]) Helv. post. art. III (Niem. coll. conf. p. 47 os.); Ursin, Corpus doctr. christ. (1598) P. I, p. 172; Wolleb, Compendium christ. relig. (1626) S. 7 ss.

Geist (spiritus) ist. Denn, sobald das nicht wie bei Melanchthon von vornherein gehörig in Betracht gezogen wird, können die Aussagen über die Art des göttlichen Wirkens überhaupt und die der speciellen Wirksamkeit des heiligen Geistes nur um so weniger richtig erfaßt und beide gehörig auseinandergehalten werden. Damit hängt es vielleicht schon zusammen, daß ein Dogmatiker wie Polanus einfach sagt, die processio seu emanatio Spiritus sancti est modus communicationis essentiae divinae, quo tertia persona Deitatis a Patre et Filio tanquam Spiritus ab eo, cujus est Spiritus, essentiam accipit eandem et integram, quam Pater et Filius habent et retinent,[1]) also ihn völlig als Korrelat des menschlichen Odems zu betrachten wagt. Andererseits ist es ein Zeichen davon, wie wenig man auf reformierter Seite den Zusammenhang des eigentümlichen heilsökonomischen Wirkens der dritten trinitarischen Person Gottes mit deren immanentem Verhältnis zu den beiden anderen Personen der Trinität in Erwägung gezogen hat und daß man allein formalistisch bei Erörterung des überlieferten Trinitätsdogmas die dogmatischen Distinktionen in Behandlung genommen hat, wenn nach einigen reformierten Dogmatikern[2]) die Lehre der Griechen vom Ausgang des heiligen Geistes vom Vater allein nicht geradezu als heterodox bezeichnet wird.

Der Mangel an eindringender Forschung gerade in Bezug auf diese für die Zuwendung des durch Christus erworbenen Heiles an die Sünder vor allem bedeutsamen Person des heiligen Geistes, und das Begnügen mit der äußeren Zusammenstellung der Schriftaussagen, wie sie in der altreformierten Predigtweise selbst den heilsbegierigen Leser befremdet, wird recht dadurch offen-

---

Hottinger, Cursus theol. (1660) p. 68; Heidan, Corpus theol. christ. (1687) p. 68. Am bestimmtesten noch Alsted, Theol. scholastica (1618) p. 137: Spiritus vox — principaliter significat Deum et quidem vel essentialiter de essentia divina Patris et Sp. S. vel personaliter de persona tertia. Auch der Zusatz ist für die folgenden Erörterungen von Wichtigkeit: Huic tribuitur secundum quandam propriam rationem, quia in hac tertia persona virtus, potentia et communitas Patris et Filii apparet, et a qua omnium rerum creatarum efficacitas ut vis sanctificationis infunditur.

[1]) Syntagma theol. christ. I, 6.

[2]) Franz Turretin (Inst. theol. elencht. 1688), Riissen Turretini compendium . . . auctum et illustratum 1695 IV, 13 und die Leidener Synopsis prioris theologiae 1652 IX, 19.

bar, daß Riissen und Wolleb[1]) als die Werke, aus welchen die Gottheit des heiligen Geistes erhelle, allein die creatio omnium, conservatio omnium, missio et unctio Christi und dona miraculorum et linguarum anführen, also gerade sein eigentümlichstes und wunderbarstes Werk der sanctificatio peccatorum (im umfassenden Sinne von Luthers Cat. minor das Wort verstanden) dabei völlig ignorieren.

2. Doch fehlt es nicht allein an der genugsamen Hervorhebung des eigentümlichen Wirkens des heiligen Geistes. Desselben als selbständigen Heilsfaktors wird sich die reformierte Dogmatik im Grunde gar nicht bewußt. Der heilige Geist erscheint bei ihr fast ausschließlich in der Stellung eines instrumentum Dei und Christi. Allein wenn es die inspirierte Autorität der heiligen Schrift herauszustellen gilt, finden sich Wendungen wie diese: in Christo, in quo et propter quem eligi credentes Spiritus sanctus ad Ephes 1. et alibi diserto testatur.[2]) Auch, wenn man sich nämlich gegenwärtig hält, daß alle Werke des heiligen Geistes wie Gott überhaupt, so auch jeder der beiden anderen trinitarischen Personen nach der Lehre der christlichen Kirchen mitzugehören und beigelegt werden dürfen, so muß doch das Vorherrschen von Wendungen wie die folgenden bei den reformierten Dogmatikern befremden. In den Can. Dortrac. (art. III et IV, 11) heißt es nämlich: Caeterum quando Deus hoc suum beneplacitum in electis exsequitur ... et mentem eorum per Spiritum sanctum potenter illuminat ut recte intelligant et dijudicent, quae sunt Spiritus Dei.[3]) Wolleb erklärt: Sanctificatio est gratuita Dei actio, qua fideles per fidem Christo insitos et justificatos per Spiritum Sanctum magis magisque a nativa vitiositate liberat et ad

---

[1]) Riissen a. a. O. IV, 12 und Wolleb a. a. O. p. 15. Bucan, Inst. theol. 1609. Heidegger, Corp. theol. (1709) IV, 45; und d'Outrein (Prediger in Amsterdam, Güldenes Kleinod der Lehre und Wahrheit, übersetzt ins Deutsche von Lange 1735 S. 147 u. 396.) fassen indessen wie die Lutheraner alle Wirkungen des heiligen Geistes in den Begriff der Heiligung zusammen, und Alstedt (S. 116) macht dazu die Bemerkung, daß die opera ad extra als operationes essentiales distinctae sunt ordine et determinatione agendi der einzelnen trinitarischen Person zukämen. Vgl. auch Knox Arbeit, Conf. Scot. c. 12.

[2]) Hyperius, Methodus theologiae (1566) S. 207.

[3]) Vgl. Niem. a. a. O. p. 710.

imaginem suam instaurat, ut ad eum bonis operibus glorificandum idonei reddantur.[1]) Dem entspricht es nur, wenn der heilige Geist vorwiegend als donum Dei, was er auch für die Gläubigen wird, ins Auge gefaßt ist.[2]) Die Bemerkung über ihn, distinguitur a donis suis 1. Cor. 12, 24, tritt nur vereinzelt und als biblische Reminiscenz auf. Aus demselben Grunde wird der heilige Geist auch als medium vocationis und conversionis neben dem Wort aufgezählt. Wir lesen bald: quem (coetum hominum = ecclesiam) inde ab initio mundi ad finem usque mundi Filius Dei sibi ex universo genere humano per Spiritum suum et verbum . . . colligit,[3]) bald: Deinde per verbum et Spiritum suum eos certos et efficaciter renovat ad poenitentiam, oder: non tantum (Deus) evangelium illis externe praedicari curat, et mentem eorum per Spiritum sanctum efficacia intima homines penetrat etc.[4]) Der heilige Geist wird nicht als der dem Worte Gottes innewohnende und über die Herzen Kraft verleihende, sondern nur gleich und neben diesem als Werkzeug Gottes angeschaut. Das zeigt recht deutlich die Ausdrucksweise des großen reformierten Scholastikers Gisb. Voetius; er schreibt: Ut enim ipsa scriptura tanquam principium externum proprio lumine radians . . . per se et in se ἀξιόπιστον seu credibile est — sic Spiritus sanctus est internum supremum primum independens principium actualiter mentis nostrae oculos aperiens atque illuminans.[5])

---

[1]) A. a. O. S. 144.

[2]) So lesen wir in einer biblischen Summierung bei Ursin (Explic. catechet. (1598) p. 121): Foedus Dei est mutua pactio inter Deum et homines, qua Deus confirmat hominibus se fratrem iis propitium remissurum peccata, donaturum justitiam novam, Spiritum sanctum et vitam aeternam propter Filium mediatorem.

[3]) Ursin, a. a. O. S. 383.

[4]) Vgl. Cam. Doctr. V, 7 u. III et IV, 11. Niem., a. a. O. p. 717 u. 710. Vgl. auch Heidegger, a. a. O. XIX, 95 und Polanus a. a. O. VI, 36.

[5]) Selectae disputationes theol. P. O. I—V (1648—1649) V, 14. Vgl. Heidegger a. a. O. XXXI, 6. Nur anfangs bei ursprünglichen Melanchthonianern wird das gehörte Wort als das hingestellt, per quod Spiritus sanctus est efficax (Pezel, Exam. ordin. Tom. I, p. 527), oder heißt es: Fidem, de qua hactenus est dictum, Sp. s. ordinarie operatur in nobis per ministerium ecclesiasticum cujus

Dies Beharren in einer wesentlichen Unklarheit über das Wesen und Wirken des heiligen Geistes tritt aber in den Erörterungen über die subjektive Seite des Heilswerkes noch deutlicher hervor. Einerseits nämlich sprechen die reformierten Dogmatiker durchweg so, als würde den Berufenen und Erwählten allein das donum Spiritus sancti zu teil; so heißt es in der Conf. Scot. c. 13[1]): Spiritus Domini Jesu, quem Dei electi per veram fidem recipiunt, possessionem in alicujus corde accipit. Und andererseits kennen sie doch alle eine vocatio interna efficax durch den heiligen Geist. Andererseits aber dehnt nicht nur der eine oder andere desselben Wirkungsgebiet aus, indem er schreibt: Decretum Spiritus sancti est, quo is a Patre et Filio accepit ad vitam aeternam sanctificandos eos, quos Pater Filio dederat idque ob satisfactionem ad hoc praestandam,[2]) sondern andere führen auf den heiligen Geist sogar das Licht des Gewissens in allen Menschen samt den Überzeugungen und guten Bewegungen zurück,

---

duae sunt partes: verbum et sacramenta (Ursin, a. a. O. p. 463), und: Datur Spiritus sanctus per ministerium evangelii, quam medium ordinarium (Olevian, Expos. symb. S. 175). Und ähnlich bemerkt noch Sohn (Exegesis Conf. Aug. art. III) von der illuminatio electorum: qua per externum ministerium verbi ac sacramentorum Christus novos motus et spirituales in electis h. e. poenitentiam ac fidem (dies ist aber auch melanchthonisch und nicht reformiert geredet) excitat. Aber das sind nur nicht weittragende melanchthonische Nachklänge. Nicht allein macht Boquin, der Kollege Ursins und Olevians, in Heidelberg zu der Angabe über die Wirkung des äußeren Worts die energische Bemerkung: at id neque necessitate quadam fit neque est perpetuum, ja versteigt sich zu der Behauptung: Recte pariter atque pie dici solet, Spiritus Sancti energiam minime externo verbo atque elementis seu sacramentis esse alligatam (Exegesis divini atque humani κοινωνίας 1561 S. 147); sondern bei diesen melanchthonisch gefärbten Reformierten ist es mit der Gnadenmittelkraft des Worts auch nicht so ernst gemeint. Das zeigt die 54. Frage des Heidelberger Katechismus, dieser Arbeit Ursins und Olevians (Niemeyer, a. a. O. p. 104), die da lehrt, daß der Sohn Gottes sich eine auserwählte Gemeinde „durch sein Geist und Wort" sammle. Und der oben neben jenen angeführte Sohn (Opera p. 685) erklärt unzweideutig: „Basis totius theologiae est: scripturae autoritas pendet a testimonio Spiritus Sancti." Und dabei ist allein von dem testimonium Spiritus Sancti die Rede, durch welches der Erwählte von der Göttlichkeit und Autorität der heiligen Schrift überführt wird, und wird darauf allein das Zusammentreffen von Wort und Geist bezogen.

[1]) Niemeyer, a. a. O. p. 346.

[2]) Martini, Method. theol. (1603) S. 25.

welche sich auch bei Unwiedergeborenen finden.[1]) Ja es wird sogar der Anfang des Sündigens auf eine divinae gratiae (siehe unten!) subtractio, qua vel non patefecit creaturae voluntatem vel non flectit voluntatem creaturae[2]) zurückgeführt. Mehr das böse Gewissen des seiner Sache nicht sicheren Dogmatikers als dogmatische Klarheit spricht sich darin aus, wenn Turretin[3]) also zu distinguieren versucht: Nam fidei salvificae principium est Spiritus regenerationis et adoptionis sed fidei temporariae Spiritus illuminationis (Hebr. 6, 4). Das alles beweist, daß die Grenze zwischen dem schöpferischen Wirken Gottes überhaupt und dem specifischen Wirken zur Heiligung des sündigen Menschengeschlechts in der reformierten Dogmatik entsprechend ihrer Gleichgültigkeit gegen das immanente Verhältnis der drei trinitarischen Personen im unklaren bleibt.

Weiter aber spiegelt sich deren Unklarheit über die heilsökonomische Eigentümlichkeit des heiligen Geistes auch in den unsichern Angaben über sein Wirken an und in den Gläubigen (Erwählten). Bekanntlich findet sich in der reformierten Dogmatik eine Unsicherheit und ein Schwanken betreffs der Stellung des Glaubens in der Heilsordnung und sein Verhältnis zur Wiedergeburt.[4]) Im Grunde heißen im Zusammenhang damit die Reformierten den heiligen Geist sanctificator nur, insofern als die vocatio efficax und die conversio habitualis erfolgt, das donum Spiritus sancti vorhanden, und derselbe als regenerans und sanctificans im engeren Sinne dieses Begriffs anzusehen ist.[5])

---

[1]) Vgl. Lampe, Milch der Wahrheit nach Anleitung des Heidelberger Katechismus (1748) S. 170; d'Outrein a. a. O. S. 390.

[2]) Vgl. Pezel a. a. O. II, p. 217 ss.: At vere instrumenta illa tum demum bene agere dicuntur, cum Dei voluntatem sive generali sive speciali mandato ipsis revelatam respiciunt; — male vere agunt, ideoque juste in iram Dei incurrunt, cum gratia Dei singulari destituti, voluntatem Dei pro scopo non habent etc. cf. III, 446.

[3]) Institut. theol. (1688) XV, 15. 1.

[4]) Vgl. Schneckenburger, Vergleich. Darstellung d. luth. u. ref. Lehrbegriffs II, S. 92 ff. u. 105 ff.

[5]) Vgl. Wollebs Erklärung, S. 192, u. Heidelb. Kat. Fr. 8 u. 53 (Niem. a. a. O. 394 u. 404); Conf. Belg. art. 9 (Niem., p. 365): Spiritus sanctus est sanctificator noster per inhabitationem ipsius in cordibus nostris, wobei indes die oben angedeutete reformierte Anschauung zu beachten ist, die

Eben deshalb sagt die Conf. Scotica art. 13 einfach:[1]) Nam, quam primum Spiritus Domini Jesu, quem Dei electi per veram fidem recipiunt, possessionem in alicujus corde accipit, tum statim hominem illum regenerat et renovat; sic ut odio habere incipiat, quod antea amaverat . . . et inde procedit continua illa inter carnem et spiritum pugna. In den can. Dortrac. I, 8[2]) heißt es: voluit Deus, ut Christus . . . eos omnes et solos, qui ab aeterna ad salutem electi et a Patre ipsi dati sunt, efficaciter redimeret, fide (quam ut et alia Spiritus sancti salvifica dona, ipsis morte sua acquisivit) donaret ab omnibus peccatis . . . ad finem usque fidelitas custodiret. Die soweit geförderten Auserwählten bezeichnet dem entsprechend schon Olevian einmal[3]) als membra per vinculum Spiritus ei (Christo) insita in offenbarem Unterschiede von der insertio der Erwählten in Christum durch das bloße decretum electionis. Diese Vereinigung mit Christo durch das Band des heiligen Geistes soll auch besonders im heiligen Abendmahle zustandekommen, indem es sich nach Olevian dabei um keine andere Zuwendung an die gläubigen Empfänger handelt, quam quae naturae rei et ipsi promissionis convenerit, per donationem visibilium testimoniorum et per mandatum accipiendi nobis promissa et ipso dante mandata esse perspicue intelligatur, applicatio namque seu unio non alia quam haec unica, quae fit per fidem virtute Spiritus sancti.[4]) Für die Anschauung vom heiligen Geiste und die Art seines Wirkens, die dabei obwaltet, ist es beachtbar, daß

---

schon Sohn (Exeges. Conf. Aug. II, p. 840) so ausspricht: Vera poenitentia constat primo contritione h. e. agnitione et detestatione peccatorum; deinde fide h. e. fiducia in Christum mediatorem et in ejus obedientiam atque meritum, tertio bonis operibus tanquam fructibus fidei seu nova obedientia, qua veram esse fidem testificemur et vicissim gratitudinem nostram Deo probemus. Und aufs unumwundenste spricht das Wolleb (a. a. O. c. III) aus: Sp. s. vero sanctificator dicitur, quia ut consolator et sanctificator a Christo mittitur.

[1]) Niemeyer, a. a. O. p. 346.

[2]) Ibid. p. 706. cf. art. III et IV, § 11. Niemeyer p. 710.

[3]) De substantia foed. grat. p. 43.

[4]) Ibid. p. 371. Wolleb a. a. O. lib. I, c. XXIV can. 14 (S. 109) sagt zur Erklärung der praesentia Christi in coena Domini entsprechend: Praesens est Christus Deitate et Spiritu suo.

es in einem gründlichen Bericht der Heidelberger Theologen (zu denen damals auch Ursin und Olevian gehörten) vom Jahre 1574 Teil II sogar heißt: „sondern der heilige Geist, welcher in ihm (Christo) und in uns wohnt, ist das lebendige, enge, unbegreifliche Band zwischen ihm und uns, durch welches unser Fleisch dem lebendigen Fleische Christi viel tausendmal genauer, fester und kräftiger eingeleibet und angeheftet wird, denn alle Glieder unseres Leibes durch ihre Adern und fleischern Band mit unserem Haupte verhaftet sind.“[1])

Da nun aber nach der bei allen Reformatoren gleichmäßig herrschenden Anschauung vom natürlichen Menschen dieser aus sich selbst nichts thun kann, so muß selbst die von der zuvor behandelten fides specialis (fiducia) nach reformierter Lehre scharf zu trennenden fides generalis, die Überzeugung, daß Christus der Heiland der Sünder sei, welche ihre Zuflucht zu ihm nehmen, und das Verlangen, daß er auch mein Heiland sei, von demselben als eine Wirkung Gottes, eine Wirkung des heiligen Geistes sein, wie sie denn auch die Conf. Scot. c. 12[2]) eine inspiratio Spiritus sancti geradezu nennt. Aber das wird offenbar infolge der ungenügenden Anschauung von dem heiligen Geiste als solchem, der wesentlich nur Gabe Gottes ist, nur selten und nebenbei hervorgehoben. Darin spricht sich aber das Unharmonische in der Auffassung des Wirkens des heiligen Geistes deutlich aus.[3])

---

[1]) Vgl. Heppe, die deutsch-reformierten Bekenntnisschriften, S. 259 ff. Vgl. auch Olevian substant. foed. grat. p. 161, wo der Umstand, corpora etiam nostra per Spiritum unita cum corpore Christi esse carnem de carne ejus, os ex ossibus ejus citra commixtionem als per arcanum vinculum Spiritus nach Christi Willen bewirkt bezeichnet wird.

[2]) Niemeyer a. a. O. p. 346.

[3]) So zählt Piktet (theol. christ. 1696. VII, c. 1 § 17): als media salutis destinata neben Christi Werk und als dessen beneficia folgende auf: donum Spiritus, efficax vocatio, justificatio, donum fidei, spei, charitatis, donum perseverantiae, quae omnia sequetur aeterna gloria: sine illis donis nulla salus obtineri potest (Hebr. 11, 6; 12, 14). Noch entschiedener lautet's in Fr. 53 des Heidelberger Katechismus, die anleitet, vom heiligen Geist zu glauben, daß er auch mir gegeben ist, mich durch ein waren glauben, Christi und aller seiner wohlthaten theilhaftig machet, mich tröstet, und bei mir bleiben wird biß in ewigkeit. Auch Hyperius (Methodus theol. p. 242 sagt: ubi paulo post Deus adjungit suum Spiritum, tunc voluntas fit spontanea atque aliquantum adjuta sic bonum opus alacriter progreditur. Hoc igitur modo

3. Wer der gegebenen Darstellung bis hierher gefolgt ist und besonders auf die angeführten Stellen geachtet hat, der wird bestätigt gefunden haben, daß der heilige Geist in der reformierten Dogmatik mehr nur als subordiniertes Werkzeug Gottes des Vaters und Christi behandelt, wenn auch in keiner Weise geradezu als solches bezeichnet ist. Es gehört zu der schon hervorgehobenen Verwendung hier und da auftretender biblischer Bezeichnungen, wenn in der reformierten Lehre der heilige Geist, wie bereits einige der bisher angeführten Stellen erkennen ließen, mit Vorliebe als virtus, potentia et efficacia Dei bezeichnet und betrachtet wird.[1]) Es steht dies zwar keineswegs auf einer Linie mit der Bezeichnung des Sohnes Gottes als sapientia et vita aeterna, da diese Begriffe weit ausschließlicher und bestimmterer Weise auf den Sohn Gottes in der Schrift bezogen sind. Die in Erwählungsgedanken kulminierende reformierte Grundanschauung veranlaßt aber zu der Neigung, es im Grunde nur stets mit Gott dem Vater überhaupt zu thun zu haben, beruht doch selbst die heilsökonomische Stellung des Sohnes wesentlich auf einem bloßen Pakt desselben mit dem Vater.[2]) Das mußte die reformierten Dogmatiker sehr geneigt machen, im Anschluß an den Prädestinatianismus Augustins die virtus Dei, durch welche dessen decretum electionis zur Ausführung gebracht wird, schlechthin als gratia, Gnade zu bezeichnen, während dieses Wort nur selten zur Bezeichnung der gött-

---

voluntas sine coactione sed tantum adjuta bene agit. Das spontanea ist ein ganz zutreffender Ausdruck und nicht im Sinne von efficax zu nehmen (gegen Heppe, Dogmatik d. deutschen Protestantismus II, S. 370).

[1]) Vgl. Conf. Gall., art. 6 (Niemeyer, p. 330); Conf. Belg., art. 8: Sp. s. est aeterna [atque essentialis] potentia et virtus, ar. c. 33: sunt enim sacramenta signa . . . per quae seu per media Deus ipse virtute Sp. s. in nobis operatur (Niemeyer, p. 363 u. 383).

[2]) Demgemäß wird namentlich auch von der Kirche erklärt, sie sei viventium cum viventibus communio in mutuo et aequali affectu, quem unus idemque spiritus format, necnon in donis Spiritus sancti et corporalibus etiam ad usum et honorem totius corporis impertiendis consistit, und das regimen ecclesiae ministeriale für das erklärt wird, quo Deus ecclesiam e mundo collectam hominum ministerio tuitur et regit (Heidegger, Medulla theologiae XXVI, 7 u. 3), oder das regium munus Christi für die mediatoris potestas ac auctoritas est, qua . . . eam (ecclesiam) et verbo ac interiore Spiritus sui potentia regit et perficit etc. (Burmann, Synopsis theol. 1699 V, 15, 3).

lichen Barmherzigkeit gegen die Sünder und des göttlichen beneplacitum zu ihrem Heil verwendet wird.[1]) So fanden wir schon in der Conf. Gall.[2]) den völlig unbiblischen Ausdruck arcana sancti Spiritus gratia, durch welche das donari fidei lumine bewirkt werde, und im letzten Bekenntnis der reformierten Kirche, der Formula consensus Helvetici[3]) wird sogar die Formel gebraucht: Deus Spiritus sui flexanima gratia cordibus illorum illucescat, ad φωτισμόν etc. Hyperius bekundet die innere Unsicherheit, mit der man sich dem Sprechen von der gratia, welche Voetius mit Recht nur für eine Eigenschaft Gottes erklärt,[4]) zuwandte, wo genau allein vom Wirken des heiligen Geistes zu reden war, indem er sich der gemischten Formel bedient: Cum homo regeneratur Deus gratuita sua misericordia intellectum illius sic illuminavit nova virtute Spiritus sancti.[5]) In Alsteds theologia scholastica aber findet sich der ausdrückliche Satz: Gratiae Dei, qua christiani sumus et salvamur, omnia tribuenda sunt in solidum sic, ut ne velle quidem sanari, purgari et converti sit in nostra potestate.[6]) Aber wie selbst der sonst nur klare Begriffe liebende Keckermann unbedenklich schreibt: Exercitia virtutum ethicarum oeconomicarum et politicarum homo etiam sine speciali gratia Spiritus sancti per reliquias imaginis divinae post lapsum reliquias potest efficere, und ferner: non potest ergo homo, salutariter Deum vel cognoscere vel diligere sine speciali Spiritus sancti gratia,[7]) so äußert sich auch Coccejus, der alle theologische Erkenntnis im Unterschiede von dem scholastischen Vertreter der usuellen reformierten Lehrweise, Gisb. Voetius, ohne Rücksicht auf das Erbe der reformierten Väter aus der Schrift zu sich erheben bemühte: homo, antequam gratia super-

---

[1]) Wendelin, Collatio doctr. christ. 1660, p. 225; Zunchius, de relig. christ. 1585, p. 305. Vgl. Can. Dortrac., c. I, art. 7: secundum liberrimae voluntatis suae beneplacitum ex mera gratia.

[2]) Ctr. Niemeyer a. a. O., p. 334. 21.

[3]) C. 21, § 47, ibid., p. 737.

[4]) A. a. O., p. 354.

[5]) Method. theol. I, p. 469.

[6]) Theol. schol. p. 344.

[7]) Systema sanctae theologiae, p. 261 f.

veniat, nihil habet, quo se possit erigere, als auch: Lucta haec in hominibus carnalibus non est, quia carnales animalesque sunt et Spiritu Dei carent.[1])

Nun wird aber von den Reformierten die gratia oder die die electio verwirklichende virtus et potentia Dei (der heilige Geist) als unwiderstehlich angesehen,[2]) so daß Crocius erklären kann: Agit autem hîc Deus divino modo et quidem tanta gratia, potentia et efficacia tali, ut cum effectu pravitatem a voluntate amoliatur et rectitudinem inserat et ita ex servo liberum et nolente volentem, ex reluctante obedientem reddet.[3]) Daß sich an derartige Vorstellungen vom Wirken der Kraft der Gnade leicht unversehens eine Betrachtungsweise derselben, als strömte sie in emanatistischer Weise von Gott aus, anknüpfen und dabei unterschieben muß, liegt auf der Hand. Daher finden sich fast bei allen Dogmatikern daran anklingende Sätze. So spricht bereits die Conf. Scot.[4]) von einer inspiratio fidei, und Ausdrücke, wie der in obigem Citat von Crocius gebrauchte rectitudinem inserere, sind ebenso in der Leidener Synopsis gebraucht, die z. B.[5]) sagt: Omnes facultates in vera et salutari regeneratione et resipiscentia supranaturali et inhaerente gratia a Deo per Spiritum et quidam actione immediata magis magisque afficiuntur. Ein Witsius schreibt: Per regenerationem nova electis vita inditur, resultans ex gratiosa unione cum Deo illiusque Spiritu,[6]) und auch bei Heidegger[7]) heißt es: Fides propria est virtus supranaturalis a Deo homini infusa. So

---

[1]) Summa doctr. de foed. (1648) VII, p. 211, und Summa theol. (1662), c. XCIV, 5.

[2]) Zu dieser Anschauung ist noch zu vergleichen: Beza, Tractationes theol. I, 6: Spiritus sancti vis ac efficacia infinita se exseruit in creatione et conservatione omnium creaturarum jam inde a mundi initio sed praecipuo in hac tractatione a nobis aestimabitur ex iis, quae effecit in filiis Dei, cujus videlicet dona secum advehit, ut eos faciat illorum participes ac, ut paucis dicam, ut eos gradatim ad eum finem perducat, cui sunt ante jacta mundi fundamenta destinati.

[3]) Syntagma s. theol. (1636), p. 918.

[4]) Art. 12. Niemeyer a. a. O., p. 346.

[5]) XXXII, 18.

[6]) De oeconomia foed. Dei (1685) III, 6, thes. 7, vgl. auch thes. 4.

[7]) Corpus theol. 1700 XXI, 86.

stellt sich überall die falsche augustinische Vorstellung von der Gnade infolge der Versäumnis, die Lehre vom heiligen Geiste scharf auszubilden, hinterrücks wieder ein.

4. Wie Luther und andere in Deutschland empfanden auch in England und den Niederlanden wenige Jahrzehnte nach der Durchführung der Reformation viele in den Landeskirchen und auf den Universitäten, daß die von Gott der Christenheit gewährte Gnade nur zum Unsegen der Völker ausschlagen könne, falls die neuerlangte Heilserkenntnis nicht auch zu einer Reformation des Lebens der Gemeinden führten, nachdem die Formen der mittelalterlichen Frömmigkeit zerbrochen waren und keine Schranken für den natürlichen Menschen mehr bildeten. Hier ist nicht der Ort, zu untersuchen, weshalb gerade unter den Presbyterianern Englands und inwieweit etwa infolge des praktisch angelegten Charakters des britischen Volkes sich eine darauf dringende, weitverzweigte Richtung schon im 16. Jahrhundert ausbildete. Genug, daß zu Cambridge die beiden Professoren Whitacker († 1595) und Perkins († 1602) in zahlreichen praktischen Schriften auf the practice of piety[1]) drangen und vielen Anklang fanden. Von dort aus empfingen auch der erste praktische Theologe, durch dessen Bemühungen die Übung der wahren Gottseligkeit in den Niederlanden heimisch wurde, Wilhelm Terlink († 1629), und der wissenschaftliche Förderer derselben, der ein langes Leben dem Dienste Gottes widmende scholastische Dogmatiker, Gisb. Voetius (zu Vlymen, Heusden und Utrecht wirkend, 1607—1676), ihre Anregungen. Diese reformierten Förderer einer praktischen Frömmigkeit drangen von Anfang an auf besondere Erbauungsversammlungen der ernster Gerichteten, eine besondere Präzision im äußeren und im sittlichen Verhalten und auch eine gewisse Innigkeit ihrer Gemeinschaft mit Christo. Wenn die Leute dieser Richtung auch erst seit ihrer Verbreitung infolge der Wirksamkeit des Jodokus von Lodenstein (1620—1677) als eine Partei angesehen und außer dem Namen Lodensteiner auch Ernstige und nach einem

---

[1]) Schrieb auch Whitacker bereits 1570 einen Catechismus s. prima institutio disciplinaque pietatis, so stammt doch jener Ausdruck nicht von den beiden ersten Vertretern. Er war der Titel einer 1635 erscheinenden Schrift Lewis Baylys, Bischof von Bangor († 1632), die bis 1741 51 Auflagen erlebte.

von den Wiedertäufern übernommenen Sprachgebrauch Feine genannt sind,[1]) so ist ihre Art doch schon früher die gleiche gewesen. Erst das Auftreten Jean de Labadies und dessen Züge mönchischer Lebensart hat einen Teil derselben zu Separatisten und Mystikern gestempelt. Aber nicht nur geschichtlich, sondern auch seinem Wesen nach hat die Art jenes älteren, kernigen, reformierten Pietismus ihren Ursprung völlig in jener Weise der reformierten Dogmatik, das Wirken des heiligen Geistes auf die Erwählten sich zu denken. Und das ist der Grund, auf den hier auf diese kirchenhistorische Erscheinung eingegangen werden mußte.

Das läßt sich vor allem an Gisb. Voetius' Darstellung der Wiedergeburt,[2]) wohl der ausführlichsten seitens reformierter Dogmatiker, erkennen. Dieselbe gehört nach ihm zu den actiones reales realiter operantes, d. h. realem ac inhaerentem mutationem in subjecto producentes, und sie kann auch als sanctificatio angesehen werden, freilich nicht sensu stricto, in welchem diese die resipiscentia ex fide praestanda bezeichne. Sie muß in ihrem Vollzuge zur conversio, diesem actus gratiae secundae sich ausgestalten, in dem homo a Deo praemovetur, ut actus agat. Die regeneratio wird somit zur actio Dei in electis peccatoribus per Christum redemtis justificatis et vocatis, qua realiter eos immutat a corruptione ad novam vitam seu sanctitatem, ut posthac Deo vivant; ihr terminus proximus sind daher supernaturales qualitates seu dispositiones, quas Deus in nobis producit. Da nun das subjectum proprium solcher Wiedergeburt einschließlich der conversio potentialis, habitualis und actualis die virtus ac potentia Dei ist, so muß doch trotzdem, daß es sich letztlich um actus hominis ipsius (conversio actualis) handelt (vgl. Turretin, theol. elencht., S. 369: per istam — conversionem — homo a Deo renovatus et conversus convertit se ad Deum et actus agit), in den wirklich Erwählten, die nicht bloß zu einer fides temporaria gelangen, nach und mit ihrer Wiedergeburt kraft der sie wiedergebärenden und bekehrenden Gottesmacht zu solchem actus agere notwendig komme, das ein Deo vivere

[1]) Vgl. Goebel, Gesch. d. christl. Lebens II, 1, S. 177.

[2]) Selectae disputat. II, p. 432 ss.

ist.[1]) Es kann in ihnen jene exakte und vollkommene Übereinstimmung der menschlichen Handlungen mit dem Gesetze, welches von Gott vorgeschrieben und von den wirklich Gläubigen angenommen und mit Eifer befolgt wird, nicht ausbleiben, welche Boetius in seiner Disputation de praecisitate[2]) durch eine Fülle kasuistischer Regeln bei deren genauester Ausführung zu ermöglichen strebt. Aus dieser Voraussetzung der inneren Notwendigkeit solchen Handelns bei den Erwählten ergiebt sich unabweislich der schon bei Boetius hervortretende Eifer für Übung der Kirchenzucht seitens der der Voraussetzung nach an Erwählten ihren Stamm habenden Gemeinden, wie das echauffierte Trachten nach Liebeswerken als Beweisen der Erwählung, und die Behauptung, daß in ihnen Christus non otiosus sei. Das ganze Leben der Erwählten stellt sich im Grunde als eine Evolution der virtus Dei, des Spiritus sanctus dar, per quem Gott, von dem auch Boetius in den Bestimmungen fast allein spricht, sein decretum electionis durchführt.

Die regeneratio geht der justificatio nach reformierter Anschauung voran; diese aber ist, sofern sie subjektiverseits ein Erfahren der insitio in Christum, den redemtor und mediator, ist, ein Durchströmtwerden von der Lebenskraft, weshalb sie auch den Reformierten als ein Prozeß erscheint.[3]) Schon in und mit ihr vollzieht sich eine reale Zueigengebung Christi an den Erwählten, eine Vereinigung mit ihm.[4]) Darum gewinnt die regeneratio bei Boetius als effecta gleich der fides nicht bloß den Wert einer reconciliatio et justificatio passiva, sondern auch den

---

[1]) Schon die Conf. Helv. post. enthält art. XVI den Satz (Niemeyer a. a. O., p. 498): Opera necessario ex fide progignuntur, und dies necessario hat bei den Reformierten einen ganz andersartigen Nachdruck, als bei der lutherischen Anschauung vom lebendigen Glauben.

[2]) A. a. O. III, p. 59.

[3]) Vgl. van Mastricht, Theor.-pract. theol. 1699, p. 707: (justificatio) suas periodos habet inchoationis, continuationis, consummationis, und Turretin a. a O., I, p. 694: quamvis a parte Dei justificatio non fiat successive, tamen a parte nostri variis iteratisque actibus a nobis apprehenditur.

[4]) Vgl. vom Til, theol. utriusque compendium tum naturalis tum revelatae (1704), p. 185: Jus vitae seu justitiae imputatur propter meritum Christi, dum (homo) censetur per fidem arctissimam habere communionem cum Christo.

einer realis et passiva seu recepta (per fidem) cum Christo unio et in foedus novum insitio et sic bonorum omnium in Christo communio.[1]) Da dies von jedem einzelnen Erwählten an und für sich gilt, so ist es wiederum nur eine einfache Konsequenz dieser dogmatischen Grundanschauung, daß die einzelne Seele, als mit Christo per arcanum Spiritus sancti vinculum (siehe oben S. 196 u. 197, Anm. 1) geeinte, nach 1. Kor. 6, 17 zu einem Geiste mit Christo werden muß, wie diese Folgerung auch bereits sehr früh der Puritaner Franzis Rous[2]) gezogen hat. Sobald man nun diese Vereinigung der Seele mit Christo näher sich vorzustellen sucht und dabei nach der alle bezüglichen Aussagen der heiligen Schrift einfach äußerlich summierenden Weise alle auf diesen Punkt bezüglich scheinenden biblischen Wendungen als selbständige Darstellungsmomente behandelt, führt dies Verfahren von selbst leicht dazu, nach Art des Hohenliedes von Christo als dem sponsor animae zu reden. Wenn nun dabei solche Reformierte deshalb an den analogen Reden früherer mittelalterlicher Mystiker, wie Bernhard von Clairvaux Wohlgefallen finden, so sind sie darum noch lange keine Mystiker[3]) und sind deshalb eines Rückgreifens auf vorreformatorische Schemata und einer Abänderung des evangelischen Lebensideals an sich ebensowenig zu beschuldigen, wie der es liebende Lutheraner Joh. Gerhard, das Christenleben unter dem Gesichtspunkt der Vermählung mit Christus zu schildern.[4]) Daß das für unklare und unbefestigte, wenn auch wahrhaft fromme Seelen, wie für die des aus der römischen Kirche zur reformierten übergetretenen Jean de Labadie († 1672) und der schwärmerisch angelegten Anna

---

[1]) A. a. O. II, p. 453. Ähnliche Bestimmungen finden sich ebenso bei Voetius' Gegner Coccejus in dessen summa doctrinae de foed. et test. Dei (1648), Sätze wie z. B. § 186: Haec fides est radix salutis, cui attribuitur effectus unionis et communionis cum Christo, und § 190: At fides in Christum, qua anima . . . se ei committit, nos inserit Christo etc.

[2]) Von ihm erschien 1655 zu London ein Traktat: Mysticum Matrimonium Christi cum ecclesia zusammen mit zwei andern unter dem Gesamttitel: Interiora regni Dei, vgl. Ritschl, Gesch. d. Piet. I, S. 128.

[3]) So urteilte selbst Goebel a. a. O. II, 144, gegen den Heppes Abhandlung „Mystik und Pietismus“ in dessen Gesch. d. Piet. ꝛc. in d. ref. Kirche (1879), S. 1—13, zu vergleichen ist.

[4]) So Ritschl im angeführten Werke.

Maria von Schürmann († 1678) und der Prinzessin Elisabeth von der Pfalz, Äbtissin des reichsfreien Fräuleinstiftes in Herford († 1680), der Weg werden konnte und geworden ist, in einen separatistischen Mysticismus[1]) zu geraten, — das liegt auf einem andern Felde, und ist für eine gerechte Beurteilung kein Symptom der unreformierten Eigenart dieses niederrheinischen Pietismus. Dieser war und bleibt eine rechte Frucht der infolge der deterministisch-prädestinatianischen Grundlage eigenartigen Stellung der reformierten Lehre zum heiligen Geist und dessen Wirken.

Bei den mannigfachen äußeren Berührungen der auf Übung praktischer Frömmigkeit dringenden Reformierten mit korrespondierenden Bestrebungen innerhalb der lutherischen Kirche in rechtsrheinischen Gebieten Niederdeutschlands und am Oberrhein konnten zwar im Leben mancherlei Vermischungen beider Strömungen nicht ausbleiben. Aber dennoch trägt die Geistesart des in der lutherischen Kirche auftretenden Pietismus nach Ursprung und Wesen ein anderes Gepräge.

Sechstes Kapitel.

Der Versuch der Erneuerung der Lehre vom heiligen Geiste seitens des Pietismus und dessen Verkümmerung.

1. Der deutsche Pietismus hat zwar in Norddeutschland durch den beherrschenden Einfluß, den die Universität Halle in ihrer ersten Periode auf dasselbe ausübte, weite Verbreitung gefunden; als seine Heimat ist aber dennoch das deutsche Oberland anzusehen. Die in diesem gepflegte Theologie darf nicht danach beurteilt werden, daß ihre Träger schon seit Heerbrand († 1600; Corp. theol. 1575) und noch ausdrücklicher seit Hafenreffer († 1619; Loc. theol. 1600 und 1603) sich der gleichen Schulform befleißigen, wie die Wittenberger und Jenaer Dogmatiker. Denn

---

[1]) Dies tritt besonders in Labadies Schriften Declaration de la foi, und la Practique de l'oraison mentale et vocale en trois lettres 1656 (vgl. Heppe a. a. O., S. 267 ff.), und in der von der Schürmann kurz vor ihrem Tode vollendeten Schrift Eucleria heraus.

sie hat trotz alledem ein eigentümliches Kolorit nach Art der dort geistig führenden Stämme, des schwäbischen und des alemannischen. Ihr Streben ging allgemein, wie schon bei dem württembergischen Mitverfasser der Konkordienformel, Jakob Andreä, erkennbar wird, auf Erweckung religiöser Gemütswärme und praktischer Frömmigkeit. Noch viel deutlicher bekunden das die zahlreichen Schriften des Enkels dieses Tübinger Kanzlers, Joh. Val. Andreä († 1654), den Spener so gern zum Besten der Kirche von den Toten erweckt hätte. Dieser Zug beherrschte auch den Theologen, welchen der letztere seinen Vater in Christo nannte, Dannhauer († 1666), wie sein Hauptwerk trotz seines nach dem Geschmack der Zeit gewählten schnörkelhaften Titels: Hodosophia christiana sive Theologia positiva darthut, die zuerst 1640 erschien und noch drei spätere Auflagen erlebte.[1]) Dieses die oberländischen Theologen charakterisierende Gewichtlegen auf religiöse Wärme auch in wissenschaftlichen Arbeiten läßt sich nun aber nicht, wie die anticalvinische Gesinnung der genannten und vieler anderer süddeutscher Theologen von Brenz und Urbanus Rhegius an bekundet, auf reformierte Einflüsse zurückführen, die allezeit nur auf die theologische Peripherie beschränkt blieben. Dasselbe entspringt vielmehr der süddeutschen Volksart, die im selben Maße zu religiöser Mystik neigt, als sie nüchterner Verstandesschärfe abhold ist. In diesem Charakterzuge des oberländischen Luthertums wurzelt auch jene Weitherzigkeit und geistliche Beweglichkeit, welche bereits in Speners Jugendzeit die Evangelischen an beiden Ufern des Oberrheins Arnds Wahres Christentum, Baylys Praxis pietatis (the practice of piety) und Thomas a Kempis De imitatione Christi als Erbauungsbücher nebeneinander gebrauchen ließ.

Bei dieser Lage der Dinge muß es schon von vornherein für möglich erachtet werden, daß für den ersten Herold der in dem deutschen Protestantismus neu aufkommenden und als Pietismus bezeichneten Richtung, für Spener trotz seiner Bekanntschaft mit dem christlichen Leben in der reformierten

---

[1]) Vgl. über Dannhauer die Art. über ihn von Tholuck und von F. Bosse in der 2. u. 3. Aufl. der Th. RE. — Bosses heftige Polemik gegen Tholuck ist sachlich ebenso unmotiviert, wie sein abschätziges Sprechen über Spener.

Kirche, besonders auch in dem Genf seiner Zeit,[1]) und trotz seiner Hinneigung zu manchen Zügen derselben und seines korrespondierenden Unvermögens, sich in manche Formen und Gebräuche des norddeutschen (sächsischen) Luthertums zu finden, der Quell seiner Anschauungen und so auch seiner stärkeren Hinweisung auf den heiligen Geist als rechten Vermittler eines lebendigen Glaubens l e b e n s vornehmlich innerhalb des von der lutherischen Kirche und Theologie auf ihn ausgegangenen Einflusses zu suchen ist.

S p e n e r ist durch die Verhältnisse, in welche Gott ihn früh kommen ließ, gleichsam nur zum Wortführer und öffentlichen Anwalt einer Bewegung innerhalb des deutschen Protestantismus geworden, welche sich zu seiner Jugendzeit allerorten in den evangelischen Kirchen regte und auch in Deutschland schon lange um allgemeine Geltendmachung kämpfte. Wie in Süddeutschland be-

---

[1]) In Genf lernte S p e n e r zwar den damals noch nicht lange aus der römischen Kirche zum Calvinismus übergetretenen d e L a b a d i e kennen (1660), und seine Erstlingsarbeit ist eine deutsche Übersetzung von dessen Buch Manuel de piété (1667 und wieder 1700). Allein S p e n e r hat nicht bloß dessen aus seinen der Reformation nicht entsprechenden mystischen Liebhabereien sich notwendig ergebende spätere Separation stets gemißbilligt, sondern mit ihm überhaupt nur hinsichtlich dessen in Genf noch von den späteren Ausartungen freien Bestrebungen für strenge Sittlichkeit und Reinigung des verderbten kirchlichen Lebens harmoniert (vgl. H o ß b a c h, Biographie S p e n e r s 1828 I, S. 92. 93). Betreffs des heiligen Geistes hegte L a b a d i e ganz die übliche reformierte Anschauungsweise; er sah in demselben nur einen Besitz der Gläubigen, betrachtete ihn fast ausschließlich als Werkmeister des Gebets und leitete nur an, auf die Berührungen der Seele mit ihm in der „übernatürlichen Kontemplation“ zu achten. Dabei wies L a b a d i e die Lehren von der verdienstlichen Gerechtigkeit Christi und der Rechtfertigung durch den Glauben zurück. Christus war ihm nicht unser justificateur, sondern nur unser sanctificateur (Abrégé du veritable christianisme 1657, Abhandlung XI, § 12: Peu le goutant comme Justificateur au dedans par l'Esprit consecrant et immolant le vieil homme à Dieu, et par une Pratique vraiment sainte, laquelle dompte le péché etc.). Abweichungen der Art kann niemand S p e n e r nachweisen; ein Festhalten an der lutherischen Lehrweise in diesen Punkten bedingt aber eine ganz andere Stellung in allen Glaubenssachen, und eine specifisch andere Geistesart. Von einer Berührung mit dem niederländischen Pietismus (Kap. V, § 4) seitens S p e n e r s ist nichts bekannt. Und man darf es nicht so darstellen, als ob das in der reformierten Kirche der Niederlande aufgegangene Licht durch S p e n e r zu einer Leuchte der lutherischen Kirche geworden sei (gegen H e p p e a. a. O., S. 503).

sonders durch Joh. Val. Andreä das Bestreben gefördert war, das durch die Reformation gewonnene reine Evangelium ins Leben umzusetzen und zu bewahren, so hatten ja längst auch in Norddeutschland eine Reihe von Männern von Arnd bis auf Lütkemann und Scriver (vgl. Kap. IV, § 6—8) die Notwendigkeit der Fortführung der Reformation in dieser Richtung gefordert und zu fördern sich bemüht. Spener trat nur in diese längst vorhandene Bewegung der Gemüter ein. Von Bedeutung für die richtige Beurteilung seines Auftretens und Lehrens ist es aber, daß Speners selbstthätige Beteiligung an derselben zu ihrer vollen Höhe und Kraft erst gekommen ist, seitdem er in Frankfurt a. M. Gelegenheit fand, Luthers Schriften zu studieren.[1]) Wenn er nun auch bereits durch Arnds Schriften auf manche bis dahin in der Lehre mehr zurückgetretene Momente der Lehre Luthers aufmerksam gemacht worden war, so hat doch die Bekanntschaft mit dieser selber offenbar erst die Basis für seine Gedanken geliefert. Spener war kein selbständiger Systematiker. Dessen ist er sich auch selbst so bewußt, daß er in richtiger Erkenntnis der Begrenzung seiner Begabung thetisch sich über Lehrpunkte kaum ausgesprochen hat.[2]) Dennoch lassen sich seine Anschauungen aus seinen Schriften feststellen. Ob und inwieweit Spener nun auf dem Fundamente Luthers überhaupt und, was uns hier allein interessiert, bei seiner Lehre vom heiligen Geiste fortgebaut hat, das läßt sich nur erst nach deren Feststellung bestimmen. Nicht darauf kann es aber ankommen, ob Spener ausschließlich Luthers Gedanken wiederholt[3]) oder dieselben in seiner Weise benutzte und ausbaute, — denn dies wird jeder von selber thun, der nicht mit eines Menschen Wort Abgötterei treibt, — sondern auf das Maß der Übereinstimmung.

2. Spener hat selber die 16 Punkte, in denen er ein treuer Lutheraner gewesen sein will, zusammengestellt. Der siebente derselben lautet nun: „Daß der Glaube nicht eine menschliche Einbildung, sondern ein aus dem göttlichen Worte

---

[1]) Vgl. Goebel a. a. O., S. 516 f., Anm.

[2]) Eine Ausnahme macht nämlich die erst kurz vor seinem Tode 1705 vollendete Schrift: Von der ewigen Gottheit Christi.

[3]) Gegen Grünberg, Ph. J. Spener 1893, Bd. I.

von dem heiligen Geiste in dem Herzen eines Bußfertigen entzündetes Licht sei, das nicht allein die Gerechtigkeit Christi ergreift, sondern auch den Menschen zu einer andern Art ändert."[1]) Und die Linie, die hier bezeichnet ist, wird auch von Speners Äußerungen über den heiligen Geist bis auf einen Punkt hin stets eingehalten und fortgeführt.

Spener will durch sein Dringen darauf, daß sich alle vom heiligen Geiste besonders beim Lesen der heiligen Schrift erleuchten lassen, nur das geistliche Leben, welches in der Kirche des reinen Wortes durch die Predigt des Evangeliums bedingt, aber auch gewirkt wird, bei den Gliedern der Kirche wirklich in Kraft treten lassen und in Fluß bringen. Er ist weit davon entfernt, damit der lutherischen Christenheit etwas Neues lehren zu wollen. Das zeigt deutlich schon seine Selbstverteidigung wider den ihm zuerst von dem Nordhäuser Geistlichen Dilfeld[2]) erhobenen Vorwurf des Enthusiasmus. Denn in der zu dieser verfaßten Schrift: „Die allgemeine Gottesgelahrtheit aller gläubigen Christen" (1650) sammelt Spener sorgfältig alle Äußerungen vor ihm aufgetretener Theologen bis auf Calov in exegetischen, dogmatischen und praktischen Schriften, in welchen dieselbe Forderung an die evangelischen Christen gestellt wird. Neu war auch nicht Speners Hinweis auf das Wirken des heiligen Geistes überhaupt, sondern allein seine starke Betonung dieses Punktes, durch welche er die übliche Auffassung der richtigen orthodoxen Lehre über den Haufen warf. Schon seit Joh. Gerhard war man dazu gelangt, die heilige Schrift und die

---

[1]) Vgl. Kl. geistl. Schriften II, S. 366 f. Es werde hier angemerkt, daß Spener wie die Lutheraner von Anfang an (vgl. Kap. 2, § 7, S. 149, Anm. 2) mit der Rechtfertigung die Schaffung des neuen Menschen (den momentanen Akt der Wiedergeburt), welcher von der Erneuerung und Heiligung als der fortgehenden Auswirkung des mit der letzteren gesetzten geistlichen Lebensprincips zu unterscheiden ist, zusammenfallend denkt. Aber Spener unterscheidet nicht immer klar von der Rechtfertigung das Bewußtsein der Gläubigen um solche, und heißt, weil dieses immer fortgehen und sich steigern muß, manchmal unklar auch die Rechtfertigung wie die Heiligung einen fortgehenden Akt (Aufrichtige Übereinstimmung mit der Augustana, S. 178; Bedenken I, S. 209). Weder er noch seine Gegner sind sich über diese Verwechselung bei Spener klar geworden.

[2]) In der Schrift: Theosophia Herbio-Speneriana 1679.

Sakramente an und für sich wirksam zu erachten, als ob diese Gnadenmittel wie von selber (sponte) bei bloß äußerlichem Gebrauch wie nach einem physischen Gesetze heilwirkend wären. Dadurch war man zu der Unmöglichkeit gekommen, zwischen der theologia irregenitorum und der theologia regenitorum auch nur einen Unterschied des inneren Wertes ansetzen und anerkennen zu können. Man leugnete infolgedessen ganz deistisch und rationalistisch im Widerspruch mit sonstiger Anerkennung von Inspiration und besonderen Geistesgaben jede von dem Einfluß des äußeren Gebrauchs der Gnadenmittel verschiedene Einwirkung des heiligen Geistes auf die Menschenherzen ab. Dilfeld fand Speners Verlangen, daß die jungen Theologen der Erleuchtung des heiligen Geistes und der Wiedergeburt teilhaftig würden, überflüssig; denn es bedürfe keiner weiteren, besonderen illuminatio durch den heiligen Geist für die studiosi theologiae, da sie als durch die Taufe wiedergeboren den heiligen Geist einmal für immer besäßen, und deren Verleugnung im Leben hindere wohl die Seligkeit, nicht aber die fürs Verständnis des Christentums und Evangeliums notwendige Erleuchtung.[1]) Daß dies mit dem von Luther im Kampfe mit seinen römischen Gegnern Gelehrten nicht übereinstimmte, liegt auf der Hand.[2])

---

[1]) Bei der Auseinanderhaltung dieser beiden Theologien war es nun allerdings ein Fehlgriff, daß Spener (Bedenken III, S. 535) die theol. irregenitorum und theol. regenitorum als cognitio Dei vera sensu logico, und cognitio Dei vera sensu metaphysico unterschied, worauf Ritschl mit stolzem Bewußtsein seiner Überlegenheit spöttisch hinweist (Theol. u. Metaphysik, S. 64), da unter Metaphysik niemals an sich Erkenntnis göttlicher Dinge verstanden werden dürfe. Aber so gewiß Luthers Grundsatz, die Schrift dürfe nur ausgelegt werden in demselben Geist, in welchem sie geschrieben sei, richtig ist, ebenso gewiß kann auch der Wahrheitsgehalt des Evangeliums wirklich nur wissenschaftlich auseinander gelegt, d. h. Theologie betrieben werden von solchen, die von Gottes heiligem Geist sich erleuchten lassen. Daß man auch Theologie in der Weise treiben kann, wie ein Blinder von Farben zu sprechen vermag, hat Spener nicht in Abrede stellen wollen.

[2]) Vgl. Luthers Schrift: Von Menschen Lehre zu meiden, 1522, E. A., Bd. XXVII, S. 340; in den Ausführungen wider Emser 1521: Von dem Buchstaben und Geist, E. A., ebd., S. 233 ff., vgl. bes. S. 266 u. 268. Besonders aber ist hier zu vergleichen eine Stelle aus der Schrift: Von dem Papsttum zu Rom v. J. 1520 (E. A., Bd. XXVII, S. 94): „Alle Gedanken und Sinn des menschlichen Herzens stehn zu dem ärgisten

Solcher Verdunkelung der wahren Sachlage stellte Spener nun vor allem den heiligen Geist als die zwar mittelst der Gnadenmittel, nicht aber durch diese nach deren natürlicher Art und bei bloß äußerer Anwendung Erkenntnis Gottes wirkende Kraft entgegen. Daher ist es (die Erkenntnis Gottes, darinnen das ewige Leben besteht) eine Offenbarung, die durch den Geist Gottes geschieht, zwar nicht ohne das göttliche Wort, aber auch nicht durch eine bloße solche Wirkung, wie sonsten andere Worte eine natürliche Kraft haben, sondern durch die Wirkung des heiligen Geistes, der in und durch des Wortes — wenn es nicht nur ein Wort, so aus Buchstaben, Silben und Worten besteht, sondern ein göttliches Wort ist — übernatürlicher Kraft der Seele zu dergleichen Dingen Erkenntnis erleuchtet, welche über allen natürlichen Verstand gehen.[1]) Ein andermal sagt Spener[2]) vom heiligen Geiste, daß er durch die Kraft solchen Wortes unsere Seelen überzeuget, ohne daß es durch menschlichen Syllogismus und eine solche Erleuchtung, die auf eine natürliche Weise den Verstand zum göttlichen Beifall bringen könnte, geschieht. Daher müssen nach ihm „unsere Augen . . . . allezeit durch die Schrift noch auf Gott sehen und wie jener Kraft nicht verleugnen, also den Ursprung der Wirkung in Gott selbst erkennen.“ [3]) Allein durch die von ihm vorgefundene Art

---

allezeit. Darumb mit Vernunft sich unterstehen, Gottis Ordnung zu grunden oder schutzen, sie sei dann mit Glauben vorhin gegrundet und erleuchtet, so ist's, als wenn ich die hellen Sonnen mit einer finstern Latern wollt erleuchten und einen Fels auf ein Rohr grunden. Denn Esaias (c. 7, 9) setzt die Vernunft unter den Glauben und spricht: „Es sei dann, daß ihr glaubt, so werdet ihr nicht verständig noch vornunftig sein.“ Damit stimmt aufs beste überein, daß Spener die natürliche Gotteserkenntnis, verglichen mit dem Licht der Offenbarung, nur dem Leuchten eines faulen Holzes, verglichen mit dem Sonnenstrahl, gleichstellt, und verlangt, daß die principia ex ratione sich stets denen ex revelatione unterordnen (Kl. geſ. SS. II, S. 1439 u. Bed. I, S. 32 f. 234; Cons. I, S. 271). Bei Beurteilung der oben berührten Kontroverse ist auch zu beachten, daß die A. C. A. (Müller, symb. BB., S. 181) XII, § 82 ausspricht: ut supra dictum est, fidem dilectio sequitur, quia renati Spiritum sanctum accipiunt.

[1]) Kl. geistl. SS. (Allgem. Gottesgelahrtheit) I, S. 30 ff.

[2]) Ebd., S. 526.

[3]) Erste geistl. SS. II, S. 410.

der Geltendmachung der heiligen Schrift wurde er genötigt, in leicht einseitig werdender Weise darauf hinzudeuten, daß nicht eigentlich das Wort, sondern der heilige Geist es ist, der uns durch das Wort erleuchtet, und so den Verdacht zu erregen, als wolle er in falscher Weise zwischen Wort und Geist scheiden.[1])

Auf das Wirken des heiligen Geistes führt Spener demgemäß auch das Zustandekommen der subjektiven Heilsaneignung zurück. So sagt er in einer Predigt:[2]) „Diesen Prozeß der Buße habe ich allezeit gelehrt, hingegen auch gewiesen, die eigentliche Ursache, wenn so viele nicht zur eigentlichen Buße und Bekehrung kommen, sei diese, daß sie der strafenden Gnade des heiligen Geistes bei sich nicht Platz lassen, die sonst in ihnen die Erkenntnis ihres Elends und Sünden wirken würde.“ An einer andern Stelle[3]) mahnt er: „Wo aber gute Bewegungen des heiligen Geistes gefühlt werden, daß nun ihnen die Erkenntnis nachfolge und sie suche ins Werk zu setzen.“ Weiter schreibt er: cum fides vera sit a Spiritu sancto, a carnis suggestione inanis illa persuasio,[4]) und: sine Spiritu sancto nulla vera fides, ille vero Spiritus divinus non introit in animam malignam nec habitat in corpore ita peccatis serviente.[5]) Zugleich aber weist Spener darauf hin, daß wir durch den Glauben nur erst für das Wirken des heiligen Geistes in uns geeignet und erschlossen werden. Er sagt, daß die Christen ex ea fide in ea jam conditione vivunt, ut Spiritus sanctus operationibus recipiendis sunt idonei, qui nullos majori in rebus sacris lumine beare vult, qui non prius fide cor suum mundari passi sunt. Sehr nachdrücklich betont Spener, daß das durch den Geist Gottes in uns angefangene Leben sich im ewigen Leben nur fortsetze, und es ein von unserm natürlichen Leben völlig verschiedenes sei. Nec enim dubitare possumus, vitam hanc longe aliam esse, quam gratiae dicimus, et in qua est justitia illa et sanctitas, ex operatione Spiritus sancti in nobis excitata, quam vita nostra naturalis.[6])

---

[1]) Gegen Grüneberg a. a. O., S. 426.

[2]) Kl. geistl. SS. I, S. 829.

[3]) Ebd., S. 865.

[4]) Cons. lat. I, p. 33; vgl. p. 124 s.

[5]) Ibid. II, p. 133.

[6]) Ibid. I, p. 131.

Wie der Anfang und die Art dieses geistlichen Lebens, so ist aber auch aller Fortschritt desselben und der christlichen Erkenntnis eine Wirkung des heiligen Geistes. Et hic demum — heißt es weiter — verus ille atque internus Christianismus est, qui fide viva a Spiritu vitae ex verbo vitae in corde hominis hoc (verbum Dei) diligenter legentis, audientis, meditantis excitata et charitate hujus primo fructu et totius deinceps vitae rectrice constat.[1]) Auch mahnt er behufs Durchführung der Erneuerung und Wiedergeburt, auf alle Bewegungen des Geistes zu achten, die da treiben, dies und jenes Gute zu thun.[2]) Um den Unterschied des vom heiligen Geiste gewirkten Lebens vom natürlichen prägnant zum Ausdruck zu bringen, stellt Spener die Gnade in folgender Weise der Natur gegenüber, daß er jene als „die gnädige Wirkung des heiligen Geistes in uns" bezeichnet, damit er uns heiliget, wiedergebärt und erneuert, zusamt derjenigen neuen Natur und Kräfte, welche er in uns in der Wiedergeburt gewirkt und geschaffen hat,[3]) und berichtigt dadurch, wenn nicht absichtlich so doch thatsächlich, den in der Dogmatik eingerissenen falschen Gebrauch des Begriffs von der Gnade. So weit wandelt Spener offenbar ganz in Luthers Spuren.

Nun hält sich Spener zwar auch einerseits völlig fern von der selbst bei Arnd auftauchenden Vorstellung über die unio mystica, welche Quenstedt ausdrücklich als deren Begriff bei Weigel und Schwenkfeld bezeichnet,[4]) daß diese nämlich darauf hinauskomme, mysticam cum Deo unionem ratione modi esse essentialem et corporalem. Auch bezeichnet Spener zumeist nicht einmal mit vielen Dogmatikern die inhabitatio Spiritus sancti durchweg als unio mystica. Vielmehr sieht er, was Luk. Osiander als die eigentlich lutherische Lehre hinstellt,[5]) die unio mystica in der Einheit der Kirche mit Christo ihrem Haupte,[6]) wenn er auch sagt, diese unio cum Deo sei uti fasti-

---

[1]) Cons. lat. I, p. 124.

[2]) Vgl. Kl. geistl. SS. I, S. 865, und Natur u. Gnade, hrsg. 1714 von Pritius, S. 33.

[3]) A. a. O., S. 3.

[4]) Vgl. Theol. didact.-polem. Tom. III, p. 624.

[5]) Theol. Bedenken gegen J. Arnd, 1624, S. 223. 331. 335.

[6]) Die Vereinigung Chr. mit s. Kirche, Hamburg 1690.

gium et extremum beneficiorum, quae infinita a benignissimo numine accipimus.[1]) Auf der andern Seite aber hält sich Spener, ob unter dem Einflusse der Schriften Baylys (vgl. S. 206 f.) und von des Quäkers Barklai Theologiae verae christianae apologia, auf welche er wiederholt zu sprechen kommt,[2]) ist nicht festzustellen, auch berechtigt, in andern Wendungen zu sprechen. Auch dieser Richtigkeit vermeinte er freilich aus Luthers Schriften erweisen zu können. Sie verleihen aber dem Vorwurf enthusiastischer Neigungen einen gewissen Grad von Berechtigung. Sporadisch spricht Spener nämlich von dem inneren Gnadenlicht, ohne das der Mensch nicht tüchtig sei, alles das in anderer Unterweisung zu leisten, was die Erleuchtung erfordert.[3]) Auch spricht er hin und wieder in unklarer Weise von dem Christus in uns, in quo inculcando Spiritus sanctus non minus operans est, quam ille (Christus pro nobis).[4])

Spielt diese letztere Art zu sprechen bei Spener sozusagen auch nur um seine in Luther wurzelnden Gedanken herum, so hat dieselbe doch neben jener im Pietismus eine dessen Kraft brechende Bedeutung erlangt. Aus dem Grunde mußte schon bei Spener selber auf sie hingewiesen werden.

2. Die gleiche Spur wie Spener hielt in diesem Lehrstück wie in vielen andern der bedeutendste Dogmatiker des Pietismus, Breithaupt, ein.[5]) Bei der im ganzen rein biblischen Haltung seiner Ausführungen wird natürlich der Deus triunus als causa efficiens regenerationis angegeben und diese als proprium opus Spiritus sancti bezeichnet. Aber dieselbe wird dann sofort umständlich geschildert als supranaturalis cordis immutatio, qua Deus homini in peccatis mortuo confert a Christo vires moriendi peccato et vitam aeternam recipiendi atque in

---

[1]) Cons. lat. I, p. 270. Anders spricht er einmal Soliloquia, p. 367 ff.: Singulis in nobis ipse habitat (Deus) et suae beatitudinis nos deligit sedem in nostro pectore, tanquam sacratissimo templo suo habitare gaudet, und Predigt über Röm. 8, 10 v. J. 1669.

[2]) Vgl. Grüneberg a. a. O., S. 496.

[3]) Kl. geistl. SS. I, S. 412.

[4]) Cons. lat. I, p. 125.

[5]) Breithaupt hat wiederholt Institutiones theologicae 1694. 1723 (u. 1732) herausgegeben. Gebrauchter waren indes seine Theses credendorum et agendorum fundamentales, die von 1700—1722 drei Aufl. erlebten, aus denen oben citiert ist.

Spiritu facultatibus omnibus ambulandi. Nun wird aber auch, — und damit geht Breithaupt zur andern Art der Darstellung über, die auf den Christus in uns das vornehmste Gewicht legt, — behufs Beschreibung der vires spirituales vitae ex communione resurrectionis Christi gesagt, ut mortificatio spiritualis et vivificatio tota in communione cum Christo ex morte resuscitati fundatur. Diese communio wird osiandristisch als non modo imputativa sed inhaesiva bezeichnet, und dabei so gezeichnet: Per regenerationem et conversionem vera et realis mutatio contigit in facultatibus intellectus et voluntatis participiante ipso appetitus sensitivo . . . ita ut apud hominem intret Spiritus vitae in Jesu Christo vitam spiritualem Roem. 8, 2. 6. 10 naturam divinam h. e. supranaturalem. Damit ist das neue Leben als ein von Christo ausgehender Strom betrachtet, weshalb auch die Kirche in der einzigen von ihr handelnden Thesis[1]) als corpus Christi mysticum recipiens ex ipso capite suo in membris veris omnibus vitam et dona spiritualia beschrieben wird. Bei Breithaupt kreuzen sich demnach sozusagen die einseitige Vorstellung vom heiligen Geiste, in der die späteren orthodoxen Dogmatiker diesen fast in seinen den Gläubigen mitgeteilten Gaben aufgehen lassen und widerwillens sich dem Sozinianismus nähern (vgl. Kap. 4, § 5), und die Betrachtungsweise vornehmlich des Halleschen Pietismus, welche den heiligen Geist mit dem Leben in Christo fast identifiziert und dessen persönliche Selbständigkeit auf diese Weise gefährdet. Breithaupt hält sich jedoch in seinen Ausführungen so nah an der orthodoxen Lehrweise, daß sich deren gleichzeitiger namhafter Vertreter auf dem Gebiete der Dogmatik, der ältere David Hollaz (Propst zu Jakobshagen in Pommern, † 1713) in seinem Examen theologicum-acroamaticum (1707) neben Chemnitz auf ihn beruft.[2])

Wie manche Pietisten gleich dem jüngeren Dav. Hollaz[3])

---

[1]) Lib. III, c. 1, qu. 3.

[2]) Ed. Feller 1771, p. 796. Auch Jo. Lange überliefert in seiner Oeconomia salutis 1730 ohne ein Anzeichen tieferen Interesses daran die orthodoxe Lehre vom triplex officium Sp. s. und von der gratia applicatrix als empfangenes Gut weiter.

[3]) Vgl. die Schriften von Hollaz: Ev. Gnadenordnung, 1751 und 1755, und: Die gebahnte Pilgerstraße nach dem Berge Zion, 1770 u. ö.

und dem Abt Steinmetz[1]) im Kloster Bergen sich noch enger denn Breithaupt der kirchlichen Lehrform anschlossen, und vom heiligen Geiste und von der Gnade abwechselnd und in gleichem Maße sprachen, so hielt sich v. Bogatzky, wie man allein schon aus seinem auch im 19. Jahrhundert wieder viel gebrauchten Schatzkästlein ersehen kann (zuerst 1718),[2]) fast noch mehr als Spener an Luther. Er dringt wohl auch mit A. H. Francke (vgl. § 4) auf das Wohnen Christi im Herzen und das unverrückte Bleiben in ihm als unsere Gerechtigkeit und Heiligung. Aber er hat bei seiner Zeichnung des praktischen Glaubenslebens stets bezügliche Aussagen von Luther einfach und schlicht vor Augen. Aus dieser Quelle fließen seine Anpreisungen des heiligen Geistes als des Bewirkers des wahren, lebendigen Glaubens. Er schreibt: „Auf dieses beständige Sein und Bleiben in Christo zielen alle Wirkungen des heiligen Geistes und alle Gnadenmittel, das ganze Wort Gottes und die heiligen Sakramente. Durch den Glauben als die allerwichtigste Wirkung des heiligen Geistes werden wir eben mit Christo verlobt und verbunden.“ Ein andermal lesen wir bei ihm: „Dies ist das stets bleibende Zeugnis des heiligen Geistes, das in mir ist, denn der heilige Geist wirket das alles in mir, daß ich Christum auf solche Art aufnehme, und da ist der heilige Geist selbst mein Siegel und Pfand auf den Tag meiner Erlösung und jede künftige Wirkung oder jeder heilige und göttliche Trieb des heiligen Geistes giebt mir immer neue Versicherung seiner Einwohnung so auch der Gnade und Kindschaft Gottes.“ [3])

---

[1]) Vgl. Steinmetz' Schrift: Von der Versiegelung der Gläubigen mit dem heiligen Geiste, herausg. 1770 durch Silberschlag.

[2]) Vgl. auch des Schatzkästleins Auslegung: Hausbuch der Kinder Gottes, 1748. 1749 u. ö., wie Bogatzkys Schriften: Der hohe Artikel von der Rechtfertigung mit auserlesenen Zeugnissen aus Luther erläutert, Halle 1758; Das unverrückte Bleiben in Christo, wie er unsere Gerechtigkeit und Heiligung ist ꝛc., 1758. Bogatzkys Art und Bedeutung für die Folgezeit ist von Ritschl (Gesch. d. Piet. II, S. 480 ff.) so wenig wie von Rocholl (Gesch. d. ev. Kirche, S. 346) erkannt und gewürdigt. Letzterer scheut sich nicht, ihn zu beschuldigen, er habe „etwas von einem geistlichen Vagabunden“ an sich getragen.

[3]) Vgl. die zuletzt angeführte Schrift Bogatzkys, S. 40 u. 130, wie in der vom hohen Artikel der Rechtfertigung, S. 3. 12. 104 f.

3. Jene andere Seite der Spenerschen Lehre, welche im heiligen Geiste das innere Licht, den Christus in uns, und unsere Heiligung durch diesen betonte, oder auch das Verhältnis zu Jesu mehr als das Wirken des Geistes Gottes betonte, trug allseitig bedenkliche Früchte. So betonte der in Württemberg vierzig Jahre lang als Celebrität geltende Chr. M. Pfaff († 1760, zuletzt Kanzler der Universität in Gießen) mit Gottfr. Arnold, der den Halleschen Pietismus geradezu nicht mochte, den Satz Calixts und Speners, daß zur fides salvifica viel weniger Artikel gehörten als zur fides orthodoxa,[1] bei weitgehendster Unterscheidung von articuli fundamentales und non fundamentales, stellt unter den drei Arten der Beweisführung für die Wahrheit, durch die Autorität, durch wissenschaftliche Prüfung und durch den gustus spiritualis (vgl. später über Wernsdorfs Anschauung),[2] den letzteren echt pietistisch obenan. Aber er zeigte auch sofort die Verwandtschaft solcher Gedankengänge mit der Mystik, indem er nicht bloß für die Vorzüge der Gewißheit dieser Herzenserfahrung vor der durch die Autorität des Wortes und die Lehre der Kirche sich auf einen Ausspruch des mittelalterlichen Mystikers Ruysbroeck berief, sondern auch die Verleugnung seiner selbst als das Hauptwesen der Religion bezeichnete.

In weit stärkerem Grade als Pfaff wurde das Unklare, was Speners Darstellung der Heilsordnung an sich hatte, zum Antrieb und zur Veranlassung, das ihm Verwandte in den vorreformatorischen Mystikern aufzusuchen, bei Gottfried Arnold,[3] dem bekannten Verfasser der „unparteiischen Kirchen- und Ketzer-Historie“ (1698—1700). Diesem kam das der evangelischen Lehre von der auf die Rechtfertigung basierenden unio mystica bei Mystikern anderer Konfessionen äußerlich Verwandte gleichwertig vor. Er vermochte infolgedessen, sich der Lehre eines Thomas a Jesu, des Stifters der Barfüßermönche († 1581), von den drei Wegen der Deifikation anzuschließen. Bei weiterer Verfolgung dieser mystischen Gedankengänge kam er dann dazu,

---

[1]) Inst. theol. dogmaticae et moralis, 1719, p. 27. 34.

[2]) Praejud. theol. de gustu spirituali, 1719, p. 44 ff.

[3]) Vgl. dessen Historia et descriptio theol. myst. v. J. 1702.

von dem heiligen Geiste[1]) als der allwissenden göttlichen Sophia, der offenbarenden, verklärenden Kraft der ganzen hochheiligen Dreieinigkeit zu sprechen, wie vor ihm Servet[2]) und nach ihm sogen. offenbarungsgläubige Aufklärer (vgl. das fgde. Kap., § 2). Bei der Verworrenheit, welche derartige mystische und gnostisierende Phantastereien stets mit sich bringen, konnte Arnold dabei auch diese verklärende Geisteskraft Jesus-Sophia, Jungfrau, Braut oder Gemahlin Gottes wie auch Mutter und Braut der Gläubigen nennen. Deutlicher zeigt sich das Beirrende solcher Gedankengänge noch in Joh. Konrad Dippels Entwicklung, der allezeit in Arnold seinen geistlichen Vater anerkannt hat,[3]) und auf dessen Einfluß hinwieder durch das Studium von Speners Schriften vorbereitet war. Bei seiner hohen geistigen Begabung hatte er sich mit der Philosophie seiner Zeit nicht minder als mit der herrschenden lutherischen Dogmatik vertraut gemacht und bei seinem klaren Auge in deren Schwächen wie ebenso in die von Spener besonders an dem usuellen konfessionellen Christentum hervorgehobenen Mängel manchen tiefen Blick gethan. Als er 1698 nicht mehr bloß wie zuvor aus Kalkulation, sondern aufrichtig durch Arnold zu einem geistlichen Leben bewogen wurde, war es entschieden nicht sein ehrgeiziges Streben, stets ein Stimmführer der erwählten Partei sein zu wollen, allein, sondern ebenso auch seine geistige Individualität mit ihrer Neigung und Fähigkeit, eine von ihm, wie er meinte, empirisch als Wahrheit erprobte Anschauungsweise

---

[1]) Vgl. dessen Schrift: Das Geheimnis der göttlichen Sophia, 1700. Für diese Beurteilung seiner Lehrart macht es nichts aus, daß so waschechte Mystiker, wie der Niederländer Breckling, Arnold nicht als wahren Genossen anerkennen wollten (Goebel a. a. O. II, S. 711).

[2]) Servet († 1553) sieht, darin ein Vorläufer des pantheistischen Rationalismus, im heiligen Geiste die göttliche Urkraft, den andern Offenbarungsmodus, durch welchen sich Dei essentia der Welt ebenso mitteilt (communicatur), wie sie im Wort, dem göttlichen Urlicht, für die Welt in Erscheinung tritt und kund wird (manifestatur). Vor Christo war der Geist nur als Weltseele, Lebenskraft, natürliches Gottesbewußtsein und Gesetz vorhanden. Durch den erhöhten Christus kommt diese göttliche Urkraft erst zu ihrer vollen Wahrheit, indem sie zu dem in den Menschen wohnenden Wiedergeburts- und Unsterblichkeitsprincip wird. Ab ipso ore Christi proficiscitur in nos spiritus regenerationis. Restitutio Christianismi (Vienne 1553), lib. V, p. 197. — Vgl. Niedner, Kirchengesch., S. 669.

[3]) Vgl. W. Bender, J. K. Dippel, 1882, S. 45.

nun auch stringent und allseitig zu verfolgen und durchzuführen, welche ihn trieb, über Spener und Arnold hinauszugehen.

Völlig zutreffend erkannte Dippel offenbar nämlich in der Betonung des Christus in uns neben dem Grundartikel der Reformation von dem Christus für uns[1]) und der einseitigen Hervorhebung gerade der Momente in dem Zeugnis der heiligen Schrift, welche das innere Leben und den Wandel im Geist zu erwecken und anzuregen geeignet erschienen, das punctum saliens der Art des damaligen Pietismus, auf christliches Leben der Wiedergeborenen zu dringen. Dippel beschränkte sich nun aber nicht darauf, die bezeichnete Seite der evangelischen Wahrheit in der Predigt und im Unterricht energisch geltend zu machen und zu ihrer Betreibung allenthalben anzuleiten. Mit vollem Bewußtsein löste er vielmehr diese Seite in steigendem Maße von den zu ihrer Voraussetzung und heilsamen Verwendung unbedingt erforderlichen objektiven Heilslehren unter Bekämpfung des Hängenbleibens an der alten Dogmatik systematisch los, und stellte die bei andern nur hier und da bei einseitigem Eingehen auf jene subjektive Seite unterlaufenden Folgerungen unerbittlich heraus. Dadurch ist er für seine Zeit ein einflußreicher Vorläufer und Wegbereiter vieler aufklärerischer Gedanken geworden und hat schon damals, wie viele andere moderne Theologoumena so auch die Ineinssetzung des heiligen Geistes mit dem, was Christum zu Christum gemacht haben soll, vorweggenommen. Das zeigt sich vornehmlich in seiner Hauptschrift, der vera demonstratio evangelica (1729) und in dem dieser später als Beilage hinzugefügten, gegen J. Lange gerichteten Traktat über die Gottheit Christi.[2])

Die ganze Offenbarung wäre nach Dippel völlig ziel- und zwecklos, wenn sie nicht die reellen Mittel zur Wiederherstellung

---

[1]) Diesen Punkt hebt F. Bosse in der Vorbemerkung zum Art. Dippel, Th. RE.³ IV, S. 703, allein hervor. Mit Unrecht führte Goebel (a. a. O. IV, S. 180) alle Momente der Lehre Dippels auf den Grundgedanken, Gott als Arzt des Menschengeschlechts aufzufassen, zurück.

[2]) Vgl. die von Canz besorgte Gesamtausgabe seiner Werke unter dem Titel: „Eröffneter Weg zum Frieden mit Gott und mit allen Kreaturen durch die Publikation der sämtlichen Schriften des Christianus Democritus. 1747." Dies von Dippel selber für sich als „Richter des Volks" gewählte Pseudonym bes. Teil II.

des verlorenen Bildes Gottes im Menschen (also zu seiner Heilung) von Anfang an darböte. Auf die Wiedergeburt dringt er deshalb mit dem Pietismus ebenso im Gegensatz zu der bloßen gläubigen Annahme der angerechneten Gerechtigkeit Christi (nicht Gott, sondern die Welt muß durch Christus mit Gott nach Dippel bereits versöhnt werden) wie im Gegensatz zu der durch den in Liebe thätigen Glauben zu beschaffenden Lebensgerechtigkeit. Aber die Wiedergeburt ist ihm ein allmählicher Umbildungsprozeß der menschlichen Natur in die Vollkommenheit Christi. Ihn kann und will Jesus, unser Erlöser und Mittler, an uns allen mit großer Liebe und Geduld erfüllen, wo wir nur ihm uns in wahrem Glauben und gelassenem Willen aufopfern.[1]) So wenig wie von der Rechtfertigung unterscheidet Dippel die Wiedergeburt von der Heiligung; diese bildet ihm auch mit jener zusammen einen einheitlichen Prozeß, wenn er sie auch mit dem Pietismus und fast noch diesen mit Gichtel überbietend vorzugsweise als asketische Selbstverleugnung auffaßt. Jesus erscheint ihm darum als Seligkeitsführer nur insofern, als er uns Vorbild und Kraft zur Heiligung und zur Erfüllung seiner zwei Hauptgebote (die Liebe zu Gott und zum Nächsten), dieser consilia medica, wurde.

Bleibt sich Dippel nun auch darin nicht ganz gleich, indem er in der vera demonstratio es so darstellt, als ob Christus erst im Stande der Erhöhung eine Ursache der ewigen Seligkeit geworden sei,[2]) so besteht nach ihm doch im Grunde das Erlöseramt Christi nur darin, daß er jenen Umwandlungsprozeß, der auch vor ihm an sich schon möglich war, durch seine Lehre, sein Lebensexempel und die durch beide vermittelte Geistausgießung, welche die Seinen befähigt, der Welt zu sterben und Gott zu leben, begründet hat. Und nicht kommt es darauf an, Christum nach dem Fleisch zu kennen und ihn nach seinem Sterben und Auferstehen anzusehen, sondern es kommt darauf an, die ganze Person Christi sich als Trägerin des wahren Lebens zu vergegenwärtigen. Keine passierten Thaten und Leiden des Heilandes, sondern er selbst allein kann aushelfen, — und nur in der Vollkommenheit seines Lebens zeigt sich seine Gottheit.[3]) Deshalb macht Dippel auch einen Unterschied zwischen dem historischen

[1]) W. W. I, S. 217.

[2]) Ebd. II, S. 657 ff.; vgl. auch I, S. 237.

[3]) Ebd. I, S. 369 ff.; III, S. 603 ff. und II, S. 931.

Christus und dem eigentlichen Erlöser, dem lebendigen oder inneren Christus, der Gottheit, wie sie auf die Welt und in der Welt wirkt. Diese Gottheit, der Logos, — welchen Ausdruck Dippel, wie er denn auch im Logos keine präexistente Person neben Gott sehen wollte, im eigentlichsten Sinne nur vom innern Wort, dem heiligen Geiste, in der Vorstellung mit den Quäkern zusammentreffend, verstand, — dieses ewige, lebendige Wort oder der Geist Gottes hat Christi vollkommene Lebensführung begründet. Das thut er aber nicht ausschließlich in den Gläubigen, die durch Nachfolge Christi ihm ähnlich werden, indem sie an seinem nachdrücklichen und alles deutlich vor die Augen führenden Exempel den lebendigen Weg, aus dem Abfall wieder aufzustehen und das Ewige zu suchen, durch seine Herablassung zur Menschwerdung haben.[1]) Er kann auch ohne alle historische Vermittlung seine wiedergebärende Kraft an dem Menschen üben, so daß die echte Religion sich selbst unter Juden, Türken und Heiden finden kann, die Gott und den Heiland im Geiste haben, indem sie ihnen durch den inneren Christus oder durch Gewissen und Vernunft vermittelt ist.[2]) Der Geist Gottes ist danach das einzige unfehlbare Gnadenmittel. Die, welche durch ihn zum „Wesen in Christo" hindurchdringen und zur Vergottung gelangen, die bilden die „Geisteskirche", welche Christus nur hat stiften wollen, und in der, sobald der heilige Geist wirklich von ihr Besitz genommen hat, auch das Schattenwerk der Wassertaufe und des Abendmahls verschwinden darf.[3]) Für die am Sinnlichen hängenden Massen können die äußerlichen Kirchen mit ihren Dogmen und Sakramenten und ihrer äußerlichen Disciplin als Vorschule für das allgemeine Priestertum der wahrhaft Gläubigen behalten werden.

So führt die einseitig konsequente und isolierte Verfolgung des vom Pietismus der Orthodoxie entgegengestellten Prinzips zu einem naturalistischen Deismus, der von der Schrift als Quelle des Heils absieht, den Mittelpunkt der Heilsoffenbarung in dem Liebesbeweis der Sendung des Sohnes und seiner Hingabe zum Lösegeld verleugnet oder doch indifferenziert, dem Geiste Gottes aber die selbständige Existenz abspricht, ihn zu einer von Gott

---

[1]) Ebd. II, S. 593.

[2]) Ebd. I, S. 186 ff. 427 f. u. 1135 ff.

[3]) Ebd. III, S. 287. 358 f. 738 ff.; vgl. auch I, S. 779 ff.

ausgehenden Erleuchtung in Gewissen und Vernunft herabsetzt, und seine die Herzen umschaffende Kraft in den Quell einer mystischen Vergottung umsetzt. Der heilige Geist wird zu einer überall wirksamen Kraft Gottes depotenziert.

4. Von solchen Extremen hielt sich der eben deshalb von Dippel auch bekämpfte Hallesche Pietismus zwar dauernd fern. Der mittelbare Einfluß von Dippels Auftreten und Schriften auf weite Volksschichten, wie ihn Stilling und Zinzendorf bekunden, hätte aber nicht so umfassend und nachhaltig werden können, wenn nicht durch den viel weiteren Schülerkreis A. H. Franckes gerade unter den dessen Anregungen nicht die volle Folge Gebenden in mancher Hinsicht Stimmung für solche Anschauungen und Folgerungen geweckt worden wäre. A. H. Francke († 1727) sah bei seinem Gewichtlegen auf das innere, lebendige, thätige Christentum weit mehr als Spener von dem Betreiben der andern Seite der christlichen Heilswahrheit ab, wie das auch an der von ihm vor allem bevorzugten Auslegung der Psalmen spürbar wird. Mit Arnold zeigt er darin Verwandtschaft, daß er die von ihm geforderte praxis interioris Christianismi, welche nach ihm sich allerdings immer auf dem Grunde der reformatorischen Schrift- und Heilserkenntnis in Buße und Heilsgewißheit vollziehen soll, in der mystischen Theologie des Mittelalters und besonders Taulers ohne weiteres wiedererkennt.[1]) Trotz mancher eingestreuten Warnung vor der falschen, der Basis wahrer Herzensbuße entbehrenden, Mystik, zielen doch seine eindringendsten Mahnungen auf die Gewinnung einer persönlichen Geistes- und Seelengemeinschaft mit Christo, wie er denn auch in seinen Predigten, wo er nur immer auf die Liebe zu Gott und zu Christo zu sprechen kommt, die von der mystischen Theologie bevorzugten Bilder von der Verlobung und Vermählung der Seele mit Christo gern gebraucht.[2]) Gerade weil die an sich kalte, nüchterne, praktische Natur Franckes an solchen Stellen,

---

[1]) Methodus stud. theol., p. 192; Lectiones paraeneticae VI, p. 148 ff.; sechs Vorträge über die theologia mystica im Anschluß an Röm. 8.

[2]) Vgl. die Predigt über die Epistel 1. Joh. 4, 16—21 über die Austreibung der Furcht durch die völlige Liebe, in der ebenso in dem 2. Teile der Ausführung wie in der Nutzanwendung von diesem Bilde ein breiterer Gebrauch gemacht wird.

wie in seinem Vortrage so in seiner Tonart, lebendiger und wärmer wurde, sind diese Ausführungen für seine Auffassung des Evangeliums bedeutsam.

Noch weniger als Spener hat Francke eine eigentümliche Theologie ausgebildet. Ihm kam es besonders beim Theologen auf die Thatsache seiner Bekehrung an, welche ihm auch für diesen ohne Durchbildung der christlichen Erkenntnis vom Heil ausreichend erschien.[1]) Wiewohl deshalb alle seine eignen Ausführungen das Gepräge der orthodoxen Schule, durch die er gegangen, und der Bibelfestigkeit zeigen, tragen sie aber dennoch eine eigentümliche Farbe, welche seine individuelle Richtung erkennen läßt.

Wie er selbst in dem „kurzen Unterricht, wie man die heilige Schrift zu seiner Erbauung lesen soll," welchen die Cansteinsche Bibelanstalt ihren Bibelausgaben vorsetzt, als den Zweck des Bibellesens hinstellt, „daß du ein gläubiger und frommer Christ werden mögest," und an ihrem Schluß mit Augustins Worten das Absterben der Welt als das Mittel und Maß des rechten Schriftverständnisses hervorhebt, so fordert er in seiner Anweisung für Theologen: Studium theologicum est cultura animi, qua is sub Spiritus sancti ductu, piis precibus impetrando accurate veraque veritatis divinae a scripturis sacris agnitione imbuitur assiduaque juris praxi in ea confirmatur, eum in finem, ut qui huic studio operam dederit eoque ad sui ipsius emendationem veramque ad Christum conversionem et renovationem quotidianam primum recte usus sit; deinde vitae inculpatae exemplo doctrinae puritate et sapientiae dono aliis praeluceat ad tyrannidem satanae in nobis primum deinde in aliis etiam destruendam, Dei vero regnum in nobis penitus admittendum et omni fidelitate inter homines promovendum et ampliandum. — In beiden Anweisungen tritt als das Ziel aller Bemühungen auf geistlichem Gebiete

---

[1]) Im Methodus stud. theol. selber kommt der Satz vor: At enim vero non pietati eruditio sed eruditioni pietas dignitate anteponenda est; und in einer 1721 zu Jena vor Studierenden gehaltenen Predigt sagt Francke: Sehet, das ist die Hauptgelehrsamkeit, die man haben soll: Lehre mich wandeln nach deinem Wohlgefallen. Vgl. Kramer, A. H. Francke, ein Lebensbild II, S. 391.

neben der Erweckung lebendigen Glaubens die Hervorrufung eines frommen Wandels hervor, also die Betonung eines Christentums, dem es, wie Francke von dem seinen schon frühe bekannte,[1]) leicht wird, zu verleugnen alles ungöttliche Wesen und die weltlichen Lüste, und sich zu Gott zu halten.[2]) Sobald bei der Beschäftigung mit dem Evangelium und der Theologie dies der vorherrschende Gesichtspunkt und dabei der selbständige Wert des wissenschaftlichen Verständnisses des göttlichen Heilsrates nicht entsprechend gewürdigt wird,[3]) so liegt es, wie sich das an den Gottesfreunden des absterbenden Mittelalters schon gezeigt hatte, stets nahe, in Christo, wenn auch nicht vornehmlich so doch mindestens in gleichem Grade, den einigen Mittler des Heils, und den Herzog der Seligkeit in dem Sinne zu sehen, daß man ihn und seine Liebe als das Vorbild des Lebens für die Christen in gesetzlicher Weise betrachtet. Bei Francke verrät sich das große Gewicht dieses Gesichtspunktes in seiner Gedankenwelt darin, daß man ihn, wo man erwarten sollte, ihn von Gottes Gnade sprechen zu hören, nur von Gottes Gütigkeit und Freundlichkeit reden findet. Aber bei ihm schiebt sich vielfach auch unwillkürlich dem gegebenen Hinweise auf das das Leben heiligende Wirken des heiligen Geistes die Verweisung auf das Leben in Christo, den Christus in uns, ja auf Christi Sinn und Geist, unter. Nur zwei gerade zur Hand seiende Stellen mögen als Beleg dafür angeführt werden. In einer Weihnachtspredigt über 1. Joh. 5, 20 finden sich die Worte: „Wir sind nun also in ihm, daß wir mit ihm durch die Kraft des heiligen Geistes, mit der er unser Herz erfüllt, vereinigt sind. Dieser sein Geist zieht uns ohne Unterlaß zu ihm und in ihn. Und er selbst, Jesus Christus, wohnt durch den Glauben in unsern Herzen (Röm. 5, 1). Und ob wir auch von unserm sündlichen Fleische gereizt werden, so folgen wir doch demselbigen nicht, sondern kreuzigen unser Fleisch samt den Lüsten und Begierden.“ Deutlicher zeigt sich das noch in einer Stelle der Praelectiones

---

[1]) Methodus stud. theol., p. 1.

[2]) Vgl. Kramer a. a. O. I, S. 30.

[3]) Vgl. denselben a. a. O. II, S. 397, der das feststellen muß trotz seiner zuvor gegebenen Polemik wider Tholucks Behauptung vom Sinken der Wissenschaftlichkeit in der theol. Fakultät zu Halle; auch S. 233, Anm. 3.

paraeneticae,[1]) in der Francke zu Pauli Wort: Ihr habt einen kindlichen Geist empfangen ꝛc. (Röm. 8, 15) folgende Bemerkung macht: „Dieser kindliche Geist ist gleichsam der Kern von der ganzen Sache. Was in der Erneuerung geschehen soll, das muß in einem solchen kindlichen Geist geschehen. Das ist kein Notzwang, da fließt wie ein Fluß alles von selbst. Nicht als wenn der Mensch sich dabei gar keine Gewalt anthun und gar keine Mühe anwenden dürfte. Denn wenn er seine verderbte Natur ansieht, so muß er gleichsam immer wider den Strom anschwimmen und darf nimmer innehalten, oder er wird vom Strom mit zurückgerissen werden. Doch muß allezeit der kindliche, süße Geist die Oberhand behalten." Auch weist Francke auf den heiligen Geist und die durch ihn zu bewirkende Heilsaneignung in geflissentlicher Weise wenig hin, wenn er auch nach der Art der alten Dogmatiker wiederholt seiner als Urheber der Inspiration der heiligen Schrift und als der von den Gläubigen nach ihrer Bekehrung zu empfangenden Gabe gedenkt.

Dies Zurücktreten des heiligen Geistes hinter Christum als dem Leben der Gläubigen und als ihrer Heiligungsquelle[2]) wird aber nicht bloß bei ihm, sondern auch bei allen Liederdichtern seiner Schule, so auch bei Rambach und von Pfeil bemerkbar. Wer darauf achtet, wird finden, daß die Zahl der Lieder, welche sich auf den heiligen Geist und auf Pfingsten beziehen, namentlich im Verhältnis zu der sonstigen reichen Liederproduktion, auffällig klein ist,[3]) und auch in den andern Gesängen der pietistischen Zeit des

---

[1]) Vgl. Bd. III, S. 42.

[2]) Des Crasselius bekanntes Lied: „Heiligster Jesu, Heiligungsquelle," kann auch dafür angeführt werden; zwar ist das nicht eine originale Leistung dieses Schülers Franckes († zu Halle 1724), sondern, wie Heppe in seinem Buche über den niederländischen Pietismus zweifellos gemacht hat, nur die Übertragung eines holländischen Liedes des älteren Jodokus Lodenstein († 1677). Diese Berührung der Franckeschen Schattierung des Pietismus mit jener gesetzlichen Richtung reformierter Frömmigkeit (Präzision vgl. Kap. V, § 4) ist für die Eigentümlichkeit ersterer, ihr Absehen von der lutherischen Rechtfertigungslehre bezeichnend. —

[3]) Mir sind außer Bogatzkys lieblichem: „Wach auf, du Geist der ersten Zeugen," welches übrigens im Grunde auch bloß den Geist und Eifer der ersten Christengemeinden für deren Epigonen erfleht, und nicht den heiligen Geist als Kraft aus der Höhe, nur folgende bekannt: „Geist aller

heiligen Geistes und seiner Gnadenwirkungen wenig gedacht wird. Hingegen wird in den zahlreichen Jesusliedern (namentlich auch von Pfeils und ebenso der Brüdergemeine), wie selbst in Passionsliedern Christi Verhalten um seiner Vorbildlichkeit willen und als Muster christlichen Sinnes und Geistes in auffälliger Breite ins Auge gefaßt.[1])

Geister, unerschaffnes Wesen" (J. C. Schade), „Gott, du Geber aller Gaben" (v. Pfeil), „O du Geist der Herrlichkeit" (Woltersdorf), „Tröster blöder Herzen" (Rambach). Bei letzterem fällt die Seltenheit solcher Lieder um so mehr auf, als es seiner hausbackenen Muse Art ist, alle Stücke des christlichen Glaubens versifiziert vorzutragen. Bei deren Zeitgenossen Hiller und Benj. Schmolck finden sich weit mehr Pfingstlieder; aber diese beiden Sänger der Kirche stehen auch mit dem Pietismus in keinem näheren Zusammenhange.

[1]) Man vergleiche nur den 5. Vers des Rambachschen Weihnachtsliedes: „Heil uns! in unsrer Sündennot," der so lautet:

O lenk auf das erhabne Glück
Der Seele stärkste Triebe,
Zieh mächtig unser Herz zurück
Von schnöder Sündenliebe.
An dem uns teu'r erworbnen Heil
Laß uns in wahrem Glauben Teil
Stets suchen und gewinnen.

Man vergleiche auch den 3. Vers des Rambachschen Taufliedes: „Ich bin getauft auf deinen Namen." — Aus Pfeils Liedern seien als Beleg für das oben Bemerkte folgende Verse hervorgehoben:

Betgemeine, heil'ge dich
Mit dem heil'gen Öle,
Jesu Geist ergieße sich
Dir in Herz und Seele.
Laß den Mund alle Stund
Von Gebet und Flehen
Heilig übergehen;

und das andere, minder bekannte:

Herr, bei jedem Wort und Werke
Mahne mich dein Geist daran,
Daß ich ernstlich forsch und merke:
Hat auch Jesus so gethan?

Selbst in Freylinghausens allgemein recipiertem Liede: „Wer ist wohl wie du," deuten der 6. und 11. Vers auf die gleiche Neigung des Halleschen Pietismus hin, für die Heiligung allein auf den Blick auf Jesum zu verweisen. Daß ein in seinem Katechismus sicher wurzelndes Glaubensleben diese Verse in einem nicht so einseitigen Sinne auf die Lippen nehmen kann und wird, ist eine Sache, die bei deren historischer Wertung nicht in Betracht kommen darf.

Bei allen theologischen Vertretern bis auf deren letzten, den innigen, aber sehr zaghaft auftretenden G. Chr. Knapp († 1825) nimmt gleichfalls die Zurückstellung des heiligen Geistes in steigendem Maße zu. Dieser kann bei einer im übrigen ziemlich vollständigen Zusammenstellung des neutestamentlichen Materials das πνεῦμα Χριστοῦ (Röm. 8, 9) vom Geist und Sinn Christi deuten.[1]) Ja, er kann in der dogmatischen Ausführung über den heiligen Geist[2]) das Reden einiger Theologen vom officium und munus Spiritus sancti nur als eine willkürliche Folgerung aus der häufigen Zurückführung der bessernden Wirkungen Gottes auf den heiligen Geist in der heiligen Schrift hinstellen, indem man mit Recht für gewöhnlich von operationes gratiae spreche, also das richtige Verhältnis geradezu umkehren. Nach Knapp führen sich die nicht abzuleugnenden Einwirkungen auf das Menschenherz nur auf die Lehre zurück, welcher Gott sich als Mittel zur Herzensbesserung bediene, ganz in Übereinstimmung damit, daß Joh. 16, 7—15 nach ihm nur von dem Unterricht sprechen soll, welchen die Lehrjünger vom heiligen Geiste empfangen sollten. Auch das Wort Gnade (gratia) soll nur eine zusammenfassende Bezeichnung der Wirkungen und Kräfte (Unterstützung) zur Sinnesänderung und Bekehrung der Menschen sein, wie die natürlichen zur Bekehrung nicht hinreichenden Kräfte des Menschen einfach Natur genannt würden. Eine solche Verblassung der in der heiligen Schrift dargebotenen Erkenntnis gerade bezüglich der dem Pietismus in seinem Anfang wesentlichsten Stücke der Schriftlehre, bezüglich der Gnadenwirkungen des göttlichen Geistes, hätte bei es ernst meinenden Theologen nicht eintreten können, wenn nicht von Anfang an seitens Franckes, anstatt bei diesem Punkte mit Spener auf Luther zurückzugehen, infolge seines einseitigen Dringens auf die subjektive Seite der Bekehrung und Heiligung die objektive Seite derselben noch stärker zurückgestellt worden wäre, als dies die Undurchsichtigkeit der orthodoxen Dogmatik in diesem Lehrstücke mit sich brachte.

4. Das Francke ausschließlich beherrschende Absehen auf die individuelle Heilsaneignung ließ den Pietismus auch kein

---

[1]) Scripta var. arg. I, p. 114 ss. in der Abhdl. de Spir. s. et Chr. paracletis.

[2]) Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre, herausg. von Thilo, 1827, II, S. 383—395.

rechtes Interesse für die Kirche als Leib, Organ und Werkzeug Christi, ihres Hauptes, hegen. Selbst Breithaupt, der in seinen institutiones theologicae die Kirche unter Berufung auf Luthers großen Katechismus als fundamentum gratiae kennzeichnet, weil in ihr alle Gnadeneinflüsse auf den Einzelnen beschlossen seien, indem sie durch das Evangelium und die Sakramente vermittelt würden, läßt in seiner kürzeren Bearbeitung[1]) doch die Kirche bloß in Bezug auf Gott durch den Geist des durch die Liebe thätigen Glaubens und hinsichtlich der Menschen durch den Geist der Liebe und des Friedens und der Gemeinschaft ihren Charakter erhalten. Um Erfüllung der Kirche mit dem heiligen Geiste als der Kraft aus der Höhe, die alle tragen, beleben und regieren muß, ist's dem Pietismus nicht zu thun, sondern nur noch um den allen gemeinen Liebessinn. Danach allein verlangt nicht bloß in platter Weise Woltersdorf in seinem 263 Strophen langen, geschwätzigen Liede[2]) von der Kirche, sondern selbst Bogatzkys „Wach auf, du Geist der ersten Zeugen" erbittet für die Epigonen nur den Sinn und Eifer der ersten Christengeneration.

Ihre typische Ausprägung und fast auch bereits die später so bedeutsam werdende Ausgestaltung zur Umschmelzung des Begriffs heiliger Geist in den des Gemeingeistes der Christenheit hat diese Anschauung erst durch Zinzendorf und die von ihm begründete Herrnhuter Brüdergemeine erhalten. Es ist unwesentlich, ob dieser sich vom Halleschen Pietismus trennende Schüler Franckes wie das Reden vom Lämmlein Gottes und die Bezeichnung des heiligen Geistes als Mutter[3]) so auch seine Kirchen-

---

[1]) Theses cred. et agend. fundam. IV, c. 5, pars. 1, qu. 1, vgl. besonders auch deren deutsche Übersetzung: Grundsätze christlicher Glaubens- und Liebespflichten, 1702, S. 472. Vgl. auch Knapp a. a. O. II, S. 418. Ebenso erklärt Joach. Lange a. a. O. die Kirche für die societas christiana, cujus corpus in fide ac charitate ita conglutinatum est, p. 451.

[2]) Da heißt es am Schluß der 259. Strophe:

Und was zur Bibelform gehört,
Ist, daß man redlich, arm und gläubig sei,
Da wird auch Sinn und Sprache einerlei.

[3]) Vgl. Zinzendorfs betreffende Behauptung bei B. Becker, Zinzendorf in Verh. z. Philosophie u. Kirchentum, 1886, S. 400.

idee von diesem seinem theologischen Lehrer übernommen hat oder nicht. Sicher ist, daß alle solche in Francke bei dessen vornehmlich kalten und nüchternen Natur nur mit unterlaufende Vorstellungen durch den gefühligen sächsischen Grafen in dessen neuer, eigentümlicher Lehrweise vom Evangelium eine hervorragende Stelle gefunden haben. Die trinitarische Schrulle Zinzendorfs, daß Jes. 66, 13 von Gott gesagt wird: Ich will euch trösten, wie einen seine Mutter tröstet, den im Neuen Testament als Tröster bezeichneten heiligen Geist als Mutter der geistlichen Kinder Gottes betrachtet wissen will und die Dreieinigkeit durch diese Bezeichnung des Geistes nach dessen Beziehung auf uns Kindern und Heiden verständlicher machen zu können meint, ist für die Geschichte der Lehre vom heiligen Geiste bedeutungslos. Wie mancherlei spielende Gedanken Zinzendorfs sich in solchen gefallender Geist auch in dessen zahlreichen Reden daran geknüpft hat, so sind sie selbst doch für seine sonstige Lehrweise ohne Folge geblieben.[1]) — Aber durch die beiden Grundsätze der von ihm, wie er meinte, neu herauszuarbeitenden Theologie, daß diese, und zwar auch die Erkenntnis Gottes des Vaters und des heiligen Geistes, allein von der Person Christi und deren Selbstzeugnis aus zu gewinnen sei, und daß dieselbe davon ausgehend „Lamm, Blut und Gemein", den Heiland, das Heilswerk und die durch dieses geschaffene und erhaltene Gemeine zu ihrem alleinigen Inhalt haben solle,[2]) trat bei Zinzendorf der heilige Geist, wie oft er auch sporadisch auf ihn zu sprechen kommt,[3]) in eine eigentümliche, dessen selbständige Persönlichkeit völlig übersehende Stellung. Und diese hat derselbe im Lehrbegriff der Herrnhuter auch beständig behalten, wie viel immer die namentlich in den Diskursen über die Augsburgische Konfession (1748) hervorgetretenen Spitzen der Zinzendorfschen Lehrweise abgestumpft sind. Das zeigt besonders das auf den Auftrag der Synode der Brüderkirche im Jahre 1777 von deren damaligem Bischof A. G. Spangenberg ausgearbeitete Lehrbuch ihres Glaubens, die

---

[1]) Vgl. Becker a. a. O., S. 399 ff.; Diskurse II, S. 31.

[2]) Vgl. Diskurse, S. 21. 42. 65, u. Becker, Art. Zinzendorf, Th. RE.[2] XVII, S. 536 u. 538.

[3]) Z. B. Pensylv. Reden, S. 224.

idea fidei fratrum. Wohl bemüht sich dasselbe, äußerlich den Anschein zu erwecken, als ob der gesamte Schriftgehalt in schlichtester Weise angenommen werde. Aber trotz seiner mehr historisch erscheinenden Darstellung werden dennoch je und je die eigentümlichen Auffassungen der Herrnhuter milde vorgetragen.[1])

Wenn von Zinzendorf auch thetisch wie die gesamte kirchliche Trinitätslehre so auch das Sein des heiligen Geistes von Ewigkeit her bekannt wird, so betrachtet er denselben dennoch in seiner Darstellung der Heilslehre nur als ursprünglich Christo innewohnend und nach dessen Hingabe seines Lebens und dem Verguß seines Blutes („seiner Seitenhöhle") ausgegangen, um wie ein unaufgehaltener Strom die ganze Erde zu seinem Bette zu machen.[2]) Aber dennoch wird niemand immediat durch den heiligen Geist ausgeboren, er geht erst durch des Heilands Kanal.[3]) Und das ist nicht nur poetische Darstellung des Anlasses zum Wirken des heiligen Geistes bei Zinzendorf. Dieser faßte in der That den Eindruck vom gekreuzigten Erlöser als Quell für die ganze Herzenssache auf, daraus ein jeder den Glauben, die Liebe, die Hoffnung, allen Unterschied des Guten und Bösen, die Erörterung aller auf den Heilsweg bezüglichen Fragen zu holen hätte.[4]) Er setzte selbst an die Stelle des Wortes Gottes das christliche Gefühl, und an die Stelle des: es ist geschrieben — das: es ist mir so. Man sehe bei Plitt (Zinzendorfs Theologie I, S. 301—380) die Darstellung der Zinzendorfschen Gnadenordnung durch, und man wird erkennen, wie eine einseitige und stetige Betonung der Bedeutung der Erlösungsthat das Ganze durchzieht. Auch bei Spangenberg[5]) ist es im allgemeinen so dargestellt, als wenn es allein darauf ankäme, daß der arme, elende Mensch nur die Augen aufthun müsse, um Jesum zu sehen, um sofort zum Glauben zu kommen. Daß das

---

[1]) Barby 1779, besonders die Abschnitte vom heiligen Geiste, S. 210 bis 234, von der Heiligung, S. 305—352, und von der Gemeine Jesu, S. 484—550. Vgl. Schnekenburgers ähnliches Urteil in der Schrift: Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien, S. 179.

[2]) Diskurse, S. 207 f.

[3]) Ebd., S. 61.

[4]) Vgl. Bengel, Abriß d. sog. Brüdergemeinde, neue Ausg., Berlin 1858, S. 36.

[5]) A. a. O., S. 236 ff., bes. 238.

Evangelium nur durch und infolge des in und mit ihm erfolgenden Wirkens des heiligen Geistes auf das Menschenherz zur Buße und zum Glauben kommt, wird nicht hervorgehoben.

Aber von dem Moment an, da der Mensch sich in die Wunden des Heilandes, in seinen Tod verliebt und glaubt, daß sein Schöpfer sein Heiland ist, soll er voller Gewißheit werden, daß er ein Kind Gottes ist, daß er mit Leib und Seele in den Heiland hineingehört, wie der Heiland in ihn.[1]) Die sterbende Liebe des Heilandes selber ergreift uns, giebt uns den Geist des Lebens und zieht uns in seinen geistigen Leib hinein. Der Geist, der in Jesu war, geht dann in die Gläubigen über. „Was der Geist im Verhältnis zu Jesus war, das ist er nun im Verhältnis nicht sowohl zum Einzelnen als zur Gemeine Jesu, nämlich die Macht, welche diese nach dem Vorbilde Christi erzieht zum Zweck der vollkommenen Gemeinschaft mit ihm.“[2]) Ihre originale Bestimmtheit wird durch ihre Bezeichnung als Gemeine Jesu angegeben, weil es ihr eigentümlich ist, in Bezug auf Grund und Zweck allein an Christus gebunden zu sein. Darum kann auch zu ihr nur gehören, wer sich durch einen immediaten Herzenshang an Christus gebunden weiß und sich der Gemeinschaft mit allen Christusgläubigen (sie heißen, wie sie wollen) bewußt ist.[3]) Sie ist das innere Seelenreich Christi, die unsichtbare Gemeinde der Heiligen, deren Grundregel ist, daß alles stehet auf Christi blutiger Erlösung und gehet in einem Joche.[4]) Daher bildet sie eine Gemeine im Geist, in einer Seele.[5]) Der Einfluß dieses die Gemeinde beseelenden Geistes wird dabei aber wieder derart gedacht, daß er schon auf das noch nicht geborene Kind, wie auf Johannes den Täufer, Einfluß gewinnt, und sich über das ganze Leben der Gläubigen erstreckt. Die Gemeine bedarf deshalb keines geschriebenen Gesetzes, weil die Gläubigen als solche beständig in der Schule ihrer geistlichen Mutter sind. Weil der heilige Geist nach Zinzendorf die unmittelbare Aktivität in der Seele der Gläubigen hat, und dieser

[1]) Diskurse, S. 156.

[2]) So Becker, Zinzendorf, S. 401 f.

[3]) London. Pred. II, S. 302, und I, S. 108.

[4]) Theol. Bedenken, S. 44.

[5]) Büdinger, Samml. I, S. 514. Vgl. Spangenberg a. a. O. S. 540, Thes. 4 u. 5, u. S. 544, Thes. 3. 5 u. 6.

es vom Heiland nimmt, so heißt's in der Gemeinde, als deren einen sichtbaren Bruchteil sich die Brüdergemeinde darstellt und denkt, der Heiland will's und thut's, — während dieser Ausdruck in Wahrheit nur der Exponent für die Gemeinde in ihrer Gesamtheit und deren Willen ist.[1]) Wie völlig hiermit aber an die Stelle des Geistes Gottes bei Zinzendorf und seiner Stiftung der Gemeingeist getreten ist, das geht recht daraus hervor, daß er die Gemein-Ordnungen, welche sich seit 1700 Jahren entwickelt haben, und alles, was sich in seiner Gemeinde den Herzen zu Innungsregeln gestaltet hat, auf die Dispensation des heiligen Geistes zurückführt,[2]) und so nur unter anderem Namen eine neue Auflage des Gemeinglaubens und des Traditionsquelles eines Vincentius von Lerinum darbietet. Es ist das aber nur die folgerichtige Konsequenz davon, daß der Eindruck des Individuums von der Erlösungsthatsache zum Quell der Heilserkenntnis und des Glaubenslebens gemacht ist. Was hier von Zinzendorf zunächst unbeachtet unter die Hecken gesät war, das sollte alsbald als eine neue Saat ins Kraut schießen.

Siebentes Kapitel.

Die Lehre vom heiligen Geiste in der Zeit der Aufklärung und der Herrschaft der Philosophie.

1. Der Pietismus hat die Lehre vom geistlichen Priestertum der Christen, welche die Reformation auf den Leuchter gestellt, wieder betont, und dadurch in breiteren Volksschichten für einige Zeit das Bewußtsein von dem Recht und der Verpflichtung gläubiger Christen, ihre Gemeinschaft mit Gott selber und unmittelbar zu pflegen lebendig gemacht. Die an diesem Bewußtsein ihre höchste Spitze habende Erkenntnis von der Bedeutung und der Selbstverantwortlichkeit des Menschen als Einzelwesen gerade in den allerhöchsten und deshalb auch in allen Beziehungen war durch die Reformation in der europäischen Völkerwelt schon fast seit zwei Jahrhunderten geweckt. Aber der durch sie zunächst ver-

[1]) Diskurse II, S. 49.
[2]) Ebda. IX, S. 128.

anlaßte Kampf wider das Joch päpstlicher und hierarchischer Bevormundung der durch Christus Erlösten dehnte sich infolge der staatlichen und historischen Verhältnisse des 16. und 17. Jahrhunderts auf alle und selbst auf das politische und kulturelle Gebiet aus. Dadurch ward ein Umschwung in allen Lebensbeziehungen hervorgerufen, welcher durch den gleichzeitigen Einfluß der kurz zuvor erfolgten Entdeckung der neuen Welt noch bedeutend gesteigert und vertieft wurde. Über dieser allgemeinen Unruhe und der Anspannung der Kräfte in dem äußern Kampf wider den Versuch des Papsttums, mit Hülfe von Blut und Eisen seine Herrschaft über die gesamte abendländische Christenheit zu behaupten, hatten sehr viele jenes positive Ziel der Reformation, die Befreiung jedes Einzelnen zur Übung seines geistlichen Priestertums aus den Augen verloren. War auch in den seit der Reformation verflossenen Jahrzehnten stets wieder von einzelnen, mitten unter dem äußeren Ringen um die Abwehr der Herrschaft der die Geister knechtenden Hierarchie auf das Ungenügende des bloßen Besitzes der Predigt des reinen Wortes und der stiftungsgemäßen Verwaltung der Sakramente und die notwendige Bewährung der evangelischen Freiheit in einem frommen Leben und sittlichen Wandel, d. i. in geistlicher Erneuerung der Einzelnen hingewiesen worden, so war doch das Recht dieser Forderung erst durch den Pietismus und ähnliche Bewegungen in und außerhalb Deutschlands allgemeiner ins Bewußtsein getreten.

Daß Spener und seine Gesinnungsgenossen aber mit ihrem Dringen auf persönliches Glaubensleben und Ausübung des geistlichen Priestertums zu ihrer Zeit in weiten Kreisen Gehör fanden, das hing noch mit einer andern durch die Reformation veranlaßten, — um, da das ihr Absehen nicht war, nicht zu sagen, gewirkten — in den von ihr berührten Ländern allgemeinen, rein natürlichen Bewegung und Stimmung zusammen. Mit der Freude an dem Bruch mit der geistlichen Weltherrschaft des Papsttums verband sich nämlich in den der Predigt des Evangeliums sich äußerlich öffnenden Völkern durchaus nicht allgemein (vgl. die Einleitung zum 2. Buch) die Neigung um Christi willen das eigne Leben zu verlieren, um es recht zu gewinnen. Man überhörte den Hinweis auf das geistliche Priestertum aller, oder mißverstand ihn, um später in ungeistlicher Weise vom allgemeinen Priestertum zu deklamieren. Aber man entnahm ihm nicht mit Unrecht, die

Erkenntnis der Bedeutung und des Wertes jedes Menschen als verständiges Einzelwesen und seiner Pflicht, sich als solches geltend zu machen, auch nach seines Schöpfers Willen und Bestimmung. Aber infolge der Nichtbeachtung des in der Lehre vom geistlichen Priestertum zum Ausdruck kommenden bleibenden Verhältnisses des Menschen, als der vernünftigen Kreatur, zu Gott, dem Herrn der Welt, leitete letztere Erkenntnis immer mehr allein zu dem Versuche an, den Menschen als verständiges Einzelwesen zur Herrschaft über alles zu bringen. Die Verallgemeinerung jener Erkenntnis in den europäischen Völkern hatte, wo ein reges religiöses Bedürfnis vorhanden war, dem Pietismus einen empfänglichen Boden geschaffen. In England und Frankreich indes errang sich von Anfang an fast gleichzeitig mit ihm in den für höhere geistige Kultur schon damals zugänglichen Volksschichten jener Versuch, den Menschen zum Maß aller Dinge zu machen unter unbewußter oder auch offener Feindschaft wider alles, was Kirche und Religion heißt, die Oberherrschaft. In Deutschland geschah dies erst seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts durch die als deutsche Aufklärung bezeichnete Richtung. Wiewohl diese durch ihre Forderung der „Bildung" allgemein bestrebt war, das Subjekt zum Herrn aller Dinge zu erheben und diese ihm als Objekt der Erkenntnis oder Unterhaltung und zur Erreichung seiner Zwecke dienstbar zu machen, und damit das, was Herder später als Humanismus bezeichnete, zum Hauptgesichtspunkt aller menschlichen Bestrebungen machte, so trat doch zunächst allein die Absicht aller, denen Aufklärung und Licht am Herzen lag, hervor, ein von der Kritik gereinigtes, von der Vernunft als höchstem Kriterium der religiösen Wahrheit umgestaltetes Christentum in den Kreisen der Gebildeten an die Stelle des reformatorischen, auf die Schrift begründeten, in den kirchlichen Bekenntnissen bekundeten Christentums zu setzen. Dies Bestreben konnte vielen um so berechtigter erscheinen, als bereits manche Schattierungen des Pietismus wie Arnold, Dippel und der noch weiter gehende J. Chr. Edelmann († 1767), ein ursprünglicher Schüler von Buddeus in Jena, zu ähnlichen Folgerungen und bis zur Geltendmachung der bloßen Vernunft gelangt waren (vgl. Kap. 3 § 16). Seit der Reformation war die Religion nicht nur ebenso wie in dem Jahrtausend vor ihr, sondern in noch umfassenderem und vertiefterem Maße der alles beherrschende Gesichtspunkt unter den Völkern Europas gewesen. Dies erklärt es,

daß das sich allein seiner selbst bewußt sein wollende Bewußtsein des Menschen des 18. Jahrhunderts sich vor allem offenbarungsfeindlich und antitheologisch gebärdete.

Der Pietismus hätte bei seiner teilweisen Verwandtschaft mit dem Gesichtspunkt der Aufklärung und bei der Förderung — man denke auch an Chr. Thomasius —, die er anfangs durch diese Geistesströmung erhalten hatte, sich durch seine Abneigung gegen das in den Dingen der Welt vielfach regende ungeistliche Wesen den Horizont seines Denkens und Strebens nicht so beengen lassen, und dadurch auch in kultureller Hinsicht viel weitsichtiger sein müssen, um die Einseitigkeit der Aufklärung ins Licht stellen und ihre Mängel wahrhaft überwinden zu können. Da er es daran fehlen ließ, so mußten beim Versiegen des ursprünglichen Impulses und der geistlichen Erregung und bei den mancherlei Gebrechen seiner späteren Wortführer gar viele seiner Jünger zu Kompromissen mit einer Richtung, die so manches Verwandte zu haben schien, geneigt, oder gar ganz derselben zur Beute werden. Auch eine teilweise Verschmelzung der bisherigen kirchlichen Gegensätze sei es durch Anleihen des Pietismus bei der orthodoxen Dogmatik, wie sie bereits von Breithaupt und J. Lange an bemerkbar wurden, sei es durch eine von Dan. Hollaz dem älteren begonnene Aufnahme wärmerer Herzenstöne in die orthodoxen Schulformen war umsonst. Beide Richtungen verstanden es nämlich nicht, das Berechtigte in dem ihnen in der Philosophie und Aufklärung Entgegengesetzten selbständig geltend zu machen. Sie reichten daher nicht hin, dem für deren Zwecke Bestechenden in dem Gebaren der Aufklärung durch Aufdeckung der inneren Unwahrheit in demselben seinen Reiz zu benehmen und aus dem Kampfe mit der neuen Richtung der natürlichen Geistesentwicklung für die Kirche und die christliche Glaubenserkenntnis den richtigen Ertrag einzuheimsen.[1])

Daher schien diese mit ihrer Geltendmachung des menschlichen Subjekts im Rechte zu sein. Alle Modifikationen der-

---

[1]) Am wenigsten konnte das allein dadurch erreicht werden, daß die Vertreter der Orthodoxie deren Aufstellungen bloß abschwächten. So stellte Wernsdorf in Wittenberg († 1729) in seiner Disputation de gustu Spiritus (Disput. academ. I, p. 1164) das aus der Erfahrung von der durch den heiligen Geist gewirkten Zuversicht entnommene testimonium Sp. s. nur als Verstandesschluß aus der Schrift dar.

selben, welche schnell einander ablösten und unter sich in Streit gerieten, versuchten ihr Glück und ihre Kunst wie an allen christlichen Glaubenslehren so auch an der vom heiligen Geiste. Bei deren einschneidenden Bedeutung für das Verständnis des Glaubenslebens und der eigentümlichen Art der Kirche als einer menschlichen Gemeinschaft erhellt aus ihrer Behandlung seitens der theologischen Vertreter dieser Periode aufs deutlichste, daß jede auf Geltendmachung des subjektiven Bewußtseins fußende Theologie nur zu einer μετάβασις εἰς ἄλλο γένος wird. Eine Übersicht der verschiedenen Versuche dieser Richtung wird auch nach anderen Seiten hin für die Einsicht in die notwendige Gestaltung dieser Lehre förderlich sein.

2. So weit entfernt der Philosoph Wolf noch von der Plattheit der eigentlich als deutsche Aufklärung bezeichneten Zeitrichtung war, so ist er dennoch deren philosophischer Wegbereiter gewesen. Denn durch sein Streben nach der Wissenschaft des Möglichen, sofern es sein kann, und durch sein Axiom, daß allein das Widerspruchslose das Mögliche sei, hat er Verständigkeit und Verständlichkeit zu den obersten Bedingungen alles Wissens gemacht. Ihn selber führte das schon zur Aufstellung einer natürlichen Theologie im Unterschiede von der auf übernatürlicher Offenbarung beruhenden positiven und zu einer Beschränkung des Gebiets des Übernatürlichen und also auch der Offenbarung, welche hart an deren Leugnung grenzt. Das mußte bei den Theologen, welche im Gefühl der wissenschaftlichen Unzulänglichkeit des Pietismus und bei ihrer aus dem Pietismus mitgebrachten Abneigung gegen das Traditionelle in der kirchlichen Dogmatik, während sie sich selbst nicht imstande fühlten, ein Neues zu pflügen, mit Hülfe der Wolfschen Philosophie in die Bahnen der systematischen Dogmatik einzulenken suchten, zu einer durchgängigen Abschwächung aller dogmatischen Anschauungen der evangelischen Kirche und Zurückhaltung bei deren Übermittelung führen. Dies zeigt sich bereits bei dem gleichzeitig mit Pfaff in Süddeutschland (vgl. S. 217) im Norden eine hervorragende Stellung einnehmenden J. L. Mosheim († 1753), der, wenn er auch so wenig wie ein Orthodoxer oder Pietist ein Wolfianer war, doch offenbar Schriften englischer Deisten wie Cudworth übersetzte (Systema intellectuale 1733) und verbreitete aber nicht, gleich Löscher, in der Absicht, um gegen sie zu stählen. Wie er im allgemeinen die alten

Dogmen nur mit innerem Mißtrauen und Verzicht auf ihr tieferes Verständnis vortrug, ihre sichere Schriftbegründung aber dahingestellt sein ließ, oder sich auf ein ignoramus zurückzog,[1]) so heißt es bei ihm im Unterschiede von Luther im Cat. maj., der da sagt: „Ich glaube, daß da sei ein heiliges Häuflein und Gemeinde auf Erden, unter einem Haupte Christi durch den heiligen Geist zusammenberufen", in der Dogmatik[2]): „Ich glaube, daß da sei eine Anzahl an Christum gläubiger Menschen, welche ihren Glauben durch gute Werke beweisen und sich zu dem Zweck zu einer Gemeinde zusammengethan haben, um das ewige Leben zu erlangen". An die Stelle der Berufung durch den heiligen Geist auf Grund eines göttlichen Heilsratschlusses setzt Mosheim also nur den Entschluß nach dem ewigen Leben trachtender Subjekte. Die Lehre vom heiligen Geiste tritt zurück, sein Wirken wird in ein menschliches umgesetzt. Noch deutlicher tritt die gleiche Veräußerlichung wie später bei J. Chr. Doederlein († 1792) und bei dem etwas jüngeren G. Chr. Storr[3]) († 1809), namentlich schon bei dem namhaftesten Theologen aus Wolfs Schule und dem Anfänger ihrer Reihe, bei S. J. Baumgarten[4]) († 1757) hervor, auf den näher einzugehen verlohnt. Wie bei ihm die Geltendmachung der Einzelpersönlichkeit auch darin sich zeigt, daß er zwar umständlich, wenn auch sehr behutsam, aber auch nicht so streng exegetisch wie Doederlein, für alle Lehren die dicta probantia beibringt, aber trotz der Breite seiner Behandlungsweise nur ganz nebenbei auf die symbolischen Schriften verweist,[5])

---

[1]) Vgl. De necessitate mortis Chr. p. 126 u. 320.

[2]) Theologia dogmatica II, p. 361 f.

[3]) Vgl. Doederleins Institut. relg. christ. 1780 und Storrs Doctr. christ. pars theos. 1793 und s. Diss. de. Sp. s. in mentibus nostris efficacia 1777 (Opusc. acad. Bd. I). Gemäß dem, daß Storr in letzterer die Wirksamkeit eines unmittelbar göttlichen Princips gegen die sittlich-religiöse Kraft des Christentums zurückzustellen vermag, trägt er Bedenken, jede Art von testimonium Sp. s. anzunehmen, quia veremur, ut haec ratio satis plana ac evidens fieri possit, und dabei war Storr ein starrer Biblicist.

[4]) Vgl. Evangelische Glaubenslehre herausgeg. von Semmler und Bertram 3 Bde. von 1759 an.

[5]) Gaß (Gesch. d. Dogm. III, S. 187) und diesem nach F. Bosse (Th. R. E. 3 II, S 463) schreiben ihm trotzdem symbolgerechte Haltung zu, als wenn die wesentliche Ignorierung der luth. Symbole nicht seine innerliche

so sein Respekt vor dem, was verständig ist, wenn er blind gegen die notwendige Wirkung einer solchen Argumentation, einen Vorzug der Offenbarung vor der natürlichen Theologie, in deren größeren Bequemlichkeit für jeden auch unfähigen Menschen finden will, da die Gotteserkenntnis aus dem Zusammenhang der zufälligen Dinge ein höheres Maß von Beobachtung und Nachdenken erfordere.[1]) Es ist nun zwar leicht ersichtlich, daß eine spekulative Entwicklung schwieriger ist als die von Baumgarten beliebte nach dem leicht handhabbaren logischen Schema der Wolfschen Methode vorgenommene Summierung der üblichen biblischen (von ihm aber häufig nicht ausgenutzten) Beweisstellen. Aber diese durchgängige fischblütige Darstellung aller christlichen Heilslehren mit wenigen angehängten Nutzanwendungen nach Art des Pietismus beweist deutlich, daß ihm die theologia irregenitorum völlig genügt, und ihm bereits das Verständnis für deren inneren Unterschied von der theologia regenitorum vollständig eine res incognita geworden ist, wie er diese Unterscheidung trotz seiner Schulung im Halleschen Waisenhaus auch nicht mehr erwähnt. Der Hauch kühlster Verständigkeit weht dem Leser entgegen, wenn er die allerdings höchst verständlich vorgebrachte Darlegung der traditionellen Lehrstücke von den operationes gratiae, dem heiligen Geiste und seinem munus triplex bei Baumgarten durchliest.[2]) Daß er namentlich dem Wirken des letzteren im weiteren Fortgange seiner Glaubenslehre trotz seiner formellen Begabung geistige Zusammenhänge herauszufinden, zu seiner Zeit nach der tiefgegangenen pietistischen Bewegung wieder wie die alten Orthodoxen keine weitere Beachtung schenkt, ist für ihn selber höchst bezeichnend. Man kann sich deshalb nicht wundern, daß er die in der Schrift dem heiligen Geiste zugeschriebene Wiedergeburt einmal kurzweg als Bekehrung und gesamte Besserung beschreibt, die Verklärung Christi in den Menschen durch den heiligen Geist als eine Offenbarung der Klarheit und Herrlichkeit Christi mit Genehmhaltung und Zueignung der Menschen zeichnet, und die unio mystica, welche er faktisch mit der Wiedergeburt nicht auseinander zu halten weiß, als dadurch bewirkt hinstellt, daß der heilige Geist „sonderlich durch die innere Offen-

Loslösung von diesen genugsam bekundete, auch wenn sie nicht sachlich vielfach sich zeigte. Seine Erläuterungen zu den in christl. KB. enthaltenen symb. B. (1747) können das Urteil nicht ändern.

[1]) Vgl. Ritschl, Gesch. d. Piet. II, S. 567 f.

[2]) A. a. O. II, S. 675 ff. und S. 358 u. 376 ff.

barung des göttlichen Willens und des vielen Guten in Gott sowohl Vorschriften als Bewegungsgründe als auch vermittelst der lebendigen Erkenntnis derselben nötige Kräfte der Heiligung verschafft und mitteilt."[1]) Nimmt man zu der überall wiederkehrenden einseitigen Hervorhebung der eintretenden Empfindung und Erkenntnis eines überwiegenden Guten in Gott noch hinzu, daß die Kitche von Baumgarten als societas hominum cum Deo per Christum conjunctorum definiert, und als vornehmster Zweck der Gemeinschaft der Gläubigen die Übereinstimmung der Gemütsverfassung und Gesinnung derselben angegeben wird,[2]) so erkennt man unschwer, wie tief das Wolffsche Princip der Verständigkeit selbst materiell Baumgarten durchdrungen hat. Wie oft er auch dem Wortlaut nach den heiligen Geist als Urheber und Leiter aller Vorgänge der Heilsordnung nennt, so denkt er ihn doch nur als durch den von Gott erleuchteten und belehrten Verstand wirkend. Weil dies Wirken desselben nicht verständlich zu machen ist, so wird, wie man deutlich merkt, zwar alles, was in der Schrift über den heiligen Geist gesagt ist, stehen gelassen, aber die ihm beigemessenen inneren Wirkungen werden dabei möglichst auf begreifbare Vorgänge in dem Erkenntnisvermögen und dem Gemütsleben (Gefühl) des Menschen zurückgeführt, so daß im Grunde alles nur auf solche hinausläuft und diese allein als das dem Verstande Deutliche von Bedeutung bleiben.

Je weiter die Aufklärung fortschritt, und deren theologischen Gönnern unter dem Einfluß des englischen Deismus, auf dessen Schriften schon Baumgarten seine Schüler gerne hinwies, die Naturreligion das Wesentliche am Christentum, dessen Positives aber allein um der im Wissen Schwachen (vgl. oben Baumgarten) willen mitfortgeschleppt wurde, um so weniger konnte das Wesen des heiligen Geistes wie das der Trinität überhaupt gewürdigt und zur Darstellung gebracht werden. Das um so weniger, als die Wichtigkeit und Wahrheit der Dogmen infolge des naturalisierten Gesichtspunktes der Pietisten nach deren praktischer Bedeutung bemessen und alle spekulativen Elemente der christlichen Glaubenslehre als unwesentlich bezeichnet wurden.

---

[1]) Vgl. II, S. 379 und Abschnitt S. 842—877.

[2]) Theses theologicae p. 337 und Glaubenslehre III, S. 581.

Selbst der sich orthodox dünkende G. F. Seiler in Erlangen († 1807) erklärt vom dreieinigen Gott: haec substantia in se comprehendit supposita tria non extra se invicem est tres spiritus sed alio modo incomprehensibili existentia, quibus perfectiones infinitae diverso modo competunt,[1]) und behandelt diese drei supposita, in dem einen Wesen bald als Grundkräfte, bald als Subjekte. Darüber, wie sich die vis Spiritus sancti äußert, mittelst der in hominum animis sensim sensimque perficitur atque absolvitur restitutio nempe et emendatio naturae corruptae,[2]) sagt er nirgends etwas. Bei der Kirche, als welche Christus . . . coetum a se et apostolis caeterisque doctoribus evangelii ex Judaeis et gentilibus convocatum bezeichnet haben soll, fällt diesen Theologen nicht ein, des Geistes, trotzdem er den Ausdruck des Symb. apost. communio sanctorum erörtert, zu erwähnen; an das Wort Geist klingt in deren Besprechung allein die Angabe an, daß jene *κοινωνία τῶν ἁγίων* dazu gesetzt sei, ut iidem fruantur bonis spiritualibus.[3])

Da war es nur noch ein Schritt dazu, die Trinität überhaupt in drei große Wirksamkeiten (Thätigkeiten) und Fürsorgen Gottes aufzulösen,[4]) und selbst bei der Inanspruchnahme des Standpunktes eines offenbarungsgläubigen Rationalismus, unter Ablehnung der Annahme der Trinität und bei anerkanntem Widerspruch mit dem Zeugnis der Apostel Johannes und Paulus im *πνεῦμα* nur die im Reiche der Sittlichkeit wirkende Gotteskraft zu sehen.[5])

---

[1]) Theologia dogmatica-polemica 1780 p. 98. Vgl. auch die Schrift über die Gottheit Christi 1780.

[2]) p. 435.

[3]) p. 705.

[4]) Vgl. Cunz, Consensus Philosophiae Wolf. cum Theol. 1737 S. 468 f. und G. Schlegel, Erneute Erwägung von der göttlichen Dreieinigkeit 2 Tle. 1791.

[5]) Vgl. H. G. Tschirner, Vorlesgn. über die christliche Glaubenslehre 1829 (herausgeg. von K. Hase) S. 236. Diese noch offenbarungsgläubig sein wollenden theologischen Förderer der Aufklärung erinnern stark an den eine wirkliche Offenbarung voraussetzenden Sozinianismus; denn dieser hatte sich, wiewohl er sich auf die heilige Schrift stützte, vor allem von dem ethischen Vermögen im Menschen, dem discrimen boni et pravi, bei der Entscheidung über die Annehmbarkeit religiöser Erkenntnisse leiten lassen. Er erkennt bei seiner Bestreitung der Undenkbarkeit der Trinitätslehre nur ein donum

Selbst ein den Rationalismus principiell bekämpfender und das Ansehen der heiligen Schrift so ernst vertretender Supranaturalist wie Reinhard († 1812)[1]) wird trotz des äußeren Stehenlassens der Aussagen der heiligen Schrift und speciell auch derer über die reale Trinität, doch dahin geführt, die Gnade nicht einfach gratiam Dei seu Spiritus sancti zu nennen, sondern sie für eine vis adjutrix, oder für die Summe derjenigen Thätigkeiten Gottes zu erklären, die mit der geoffenbarten Religion verbunden und besonders in der Lehre Jesu vorhanden sind. Daß er die operationes Spiritus sancti für opus unum cohaerens erklärt, hat um so weniger tiefere Bedeutung, als ihm der biblische Begriff der Gnade sich nicht selten in den des gleichen Wohlwollens Gottes gegen alle Menschen umsetzt, er die Wiedergeburt nirgends als eine unmittelbare Gottesthat des heiligen Geistes bekennt, die Kirche hingegen für einen coetus derer, qui sectantur religionem christianam, erklärt.[2]) —

3. Einen strengeren Charakter als die an Wolf anknüpfende Popularphilosophie verlieh der deutschen Aufklärung der Begründer der modernen deutschen spekulativen Philosophie, der

Spiritus sancti an (Cat. Rac. qu. 363). Er behauptet, erstlich werde das Evangelium Jesu Christi durch das Wort „heiliger Geist" im Neuen Test. (1. Kor. 2, 10 im Beihalt von 2. Tim. 1, 10) bezeichnet: partim quod in eo contenta ab ipso Deo sunt patefacta nec ullo modo ingenio humano indagari nec investigari potuere: partim quod hominis spiritum respiciant et nos spirituales reddant, quod lex non habuit. — Außerdem aber bezeichne das Wort „heiliger Geist" Dei donum, quod certis hominibus datur, quod cum a scriptura vocatur arrha, aut etiam arrha hereditatis nostrae et simul de eo dicitur, quod in corda nostra effundatur, 2. Cor. 1, 22; 5, 5; Eph. 1, 14, und dann bezeichne es nichts andres als die gewisse Hoffnung des ewigen Lebens, welche Gott uns wie äußerlich durchs Evangelium, so innerlich gustu sensuque erfahren lasse (qu. 367 und 68). So setzt der Sozinianismus also in seinem Bestreben, die Religion allein als eine Sache praktischer Erkenntnis zu erfassen, offen und eingeständlich das, was das N. T. vom heiligen Geiste sagt, in andere, ihm genehme Vorstellungen um. Seine Aufstellungen konnten deshalb nicht einmal negativ für die Förderung der Erkenntnis des heiligen Geistes fruchtbar werden. Die ähnlichen Behauptungen des philosophischen Rationalismus des 18. und 19. Jahrhunderts gewinnen dadurch höhere Bedeutung, daß sie unmittelbarer als dem Ganzen eines Systems folgerichtig eingegliedert auftreten.

[1]) Vorlesungen über die Dogmatik, herausgegeben von Berger und Schott. 5. Aufl. 1824.

[2]) Vgl. zu Obigen a. a. O. § 41. 121 u. 123. 169.

Königsberger Philosoph Immanuel Kant. Auch wo man dem folgerichtigen Zusammenhang seiner gesamten Gedankenwelt und namentlich seiner ethischen Strenge sich anzuschließen weit entfernt war — und dies war bei vielen Theologen der Fall —, kam durch ihn doch in die aufkläreriſche Richtung ein neues Moment.

Die Hauptbedeutung dieses Philosophen der reinen Vernunft, daß er die Philosophie dahin zu bringen strebte, den Menschen vor allem zum Selbstverständnis von sich und besonders seines Geistes zu führen und eine zuverlässige Erkenntnistheorie zu liefern, kommt hier zunächst nicht in Betracht, oder doch nur insoweit, als seine „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft"[1]) mit seinen Kritiken der reinen und der praktischen Vernunft wie der Urteilskraft innerlich notwendig zusammenhing. Alle drei Kritiken weisen zum Abschluß auf den Vernunftglauben oder die Religion hin und hatten bei Kants principieller Unterordnung des Theoretischen unter das Praktische durchweg zu den Postulaten der praktischen Vernunft Gott, Freiheit und Unsterblichkeit hingeleitet. Bei der Feststellung der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft geht Kant[2]) seinen vorangegangenen Darlegungen gemäß von dem Grundsatz als Basis aus: „Heiligkeit ist ein Werk der Freiheit und beruht auf Annahme des Sittengesetzes zur obersten Maxime des Willens." Weil er deshalb den moralischen Lebenswandel als das Wesentliche in der Religion angesehen haben will und seine Zeit, in der die Gebildeten dies thaten, darob preist, so kann er höchstens zu dem Zugeständnis gelangen, welches einer seiner treuesten Schüler unter den Theologen

[1]) Dieselbe erschien 1793. Da oben darauf einzugehen keine Veranlassung ist, so werde hier angeführt, daß in der Anmerkung zu deren 3. Stück, die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden (Kants WW. herausgeg. von Hartenstein Bd. VI, S. 261 ff.) betreffend, über die Lehre von der Trinität geurteilt wird, daß durch ihre Annahme Gott in einer dreifachen, specifisch verschiedenen moralischen Qualität gedacht sein solle, für welche die Bezeichnung als verschiedene (moralische) Persönlichkeit ganz passend sei. Denn die Unterscheidung der Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit sei notwendig, weil Gott, falls man in ihm die drei Gewalten zusammenfallend denke, leicht in der Weise eines menschlichen Despoten erscheine. Allein das sei immer nur eine im praktischen Interesse aufgestellte und keine theoretische Erkenntnis, durch welche es verhindert werde, daß die drei Akte der Berufung, Genugthuung und Erwählung nicht konfundiert würden. Darum dürfe das Taufsymbol als Ausdruck der moralischen Religion angesehen werden.

[2]) A. a. O. Bd. VI, S. 177 ff.

so ausdrückt, daß[1]) „Gott durch seine Weisheit ergänzen werde, was dem Menschen an Selbstmacht abgeht, bei seiner Ohnmacht seine Pflicht zur Heiligung zu erfüllen," und wenn Gott das thut, das als Geheimnis hinstellen. Kant muß demgemäß, da er den auf die praktische Vernunft basierten Vernunftglauben für das Ziel erklärt, das allen Menschen zu stecken ist, und jedes um der infolge des bösen Princips vorhandenen Schwäche der Menschen willen eintretende göttliche Eingreifen nur für eine vorläufige Aushülfe erachtet, die Offenbarung nur als Religionsmittel, nicht aber als den eigentlichen Religionsgrund gelten lassen;[2]) „sie diene nur zur Entwicklung der Religion, nicht zu deren Erzeugung." Nimmt man hinzu, daß Kant die Frage, ob es Gnadenwirkungen gäbe, durch welche Gott die Umkehr des Menschen vom Bösen zum Guten wirke, als von der Vernunft unbeantwortbar und als ohne alles praktische Interesse abweist, indem wir selber alles Mögliche zu unserer Selbstbesserung thun sollen,[3]) so ist klar, daß in seinem Religionssystem im Grunde für den heiligen Geist kein Raum ist. Er konnte vom heiligen Geiste als Bezeichnung für das gute Princip in der Welt nur aus Anbequemung an den kirch-

[1]) Tieftrunk, Censur des christl.-protest. Lehrbegriffs III, S. 17. Ein anderer seiner theologischen Schüler, K. L. Nitzsch (vgl. die seine Arbeiten zusammenfassende Schrift: De discrimine revelationis imperatoriae et didacticae Prolusiones acad. 2 Bde. 1830), suchte durch Unterscheidung des Darstellenden und Dargestellten im Evangelium, durch Identifizierung des in ihm Dargestellten (promulgierten) göttlichen Inhalts mit der an sich schon dem menschlichen Geiste, Gewissen, Gemüt innewohnenden Wahrheit wie durch den Nachweis, daß dessen Promulgation der Offenbarung nicht bloß als Mittel historisch eingetreten sei, darzuthun, daß die göttliche Offenbarung aus Akten der der moralischen Schwäche der Menschen zuvorgekommenen Gnade bestehe, und notwendig sei, um in der Menschheit bei der herrschenden Hemmung des moralischen Bewußtseins göttliches Leben zu erwirken. Wie manchem es nun auch auf solche Weise möglich geworden sein mag, zwischen der Lehre Kants und der der Kirche zu vermitteln, so kann es sich doch niemanden verbergen, daß K. L. Nitzsch sich selber nur täuschte, wenn er nicht sah, wie seine Begründung der Notwendigkeit der Offenbarung auf von Gott gewollten und gewirkten Geschichten, Thatsachen und Wundern im Widerspruch mit Kants Grundgedanken stand, und sich für einen echten Kantianer hielt. Bemerkt muß hier noch werden, daß auch Fichte in seiner Kritik aller Offenbarung 1792 von der Möglichkeit einer propädeutisch eingetretenen Offenbarung spricht.

[2]) Nach Hase, Dogmatik, S. 331 unter Verweisung auf Descôte's Schrift: Der heilige Geist und das gute Princip 1797. A. a. O. S. 333 ff.

[3]) Im ersten Stück der Religion u. s. w. Bd. VI, S. 177—216.

lichen Sprachgebrauch reden. Aus Kants Religionslehre ist aber ein anderes Moment für die Lehre vom heiligen Geiste später von Bedeutung geworden. Er fordert nämlich in dem 3. Stück seiner Lehre von der Religion (vgl. Anm. 1 S. 242) zur Erhaltung des Kampfes des guten Princips wider das Böse ein ethisches Gemeinwesen, eine Organisation der rein moralisch handelnden Menschheit als eines Reiches der Zwecke und eines Reiches von Tugendgesetzen. Daß es bei der Schwäche der Menschen nötig ist, ein solches erst durch einen sie vereinigenden Kirchenglauben zustande zu bringen, erklärt Kant nur für eine nur zeitweilige Einrichtung. Das Ziel alles Kirchenglaubens sei dies, dem Vernunftglauben Platz zu machen und die Basis der wahren Kirche (eines Reiches Gottes auf Erden) sei solcher Vernunftglaube. Sie aber sei ein ethisches Gemeinwesen, so daß in ihr keineswegs die zu einem Ganzen vereinigte Menge der Gesetzgeber sei, sondern dem sie bildenden Volke Gottes selbst sei ethisches Wesen eo ipso gemein. Bei Kant tritt also von ganz anderen Prämissen aus als bei Zinzendorf (Kap. 6 § 4) der Gedanke auf, daß der Gemeinsinn das Wesentliche in der wahren (noch unsichtbaren) Kirche auf Erden sei. Es ist das bei Kant nur die notwendige Konsequenz aus dem Bestimmungsprincip seiner Sittenlehre,[1]) Achtung vor der Vernunft, und dem damit eng zusammenhängenden Grundmaxime: „Handele so, daß die Maxime deiner Handlungen allgemeine Gesetze werden können.“

Bei dem bloß zufälligen Verhältnis, in dem nach Kant die Religion zur Offenbarung steht, und bei seiner principiellen Ausschließung der Annahme von Gnadenwirkungen konnten sich die Theologen in der Dogmatik (anders in der Ethik) kaum ganz auf den Standpunkt des reinen Kantschen Rationalismus stellen, da er die Offenbarung zwar zuläßt, aber es nicht für notwendig erklärt, sie zu kennen und anzunehmen. Die Folge bei den Theologen war ein Bund zwischen Rationalismus und Supranaturalismus in den verschiedensten Abstufungen. Wer Kant einigermaßen begriffen hatte und ernst nahm, der mußte auch auf dem Gebiete der Glaubenslehre eine Fortbildung des Christentums zur Weltreligion anstreben, wie der sächsische Oberhofprediger Ammon. So spricht dieser denn von der bessernden Gnade, die sich mittel-

---

[1]) WW. Bd. IV, S. 95 ff. vgl. auch V, S. 1 ff.

bar zeige procuratione institutionis salutaris, excitatione per exempla virtutis illustria, paupertate, calamitatibus admonitionibus amicorum et inimicorum etc.,[1]) und läßt die Gnade völlig in Handlungen der Weltregierung und Vorsehung aufgehen. Dabei wird bloß eine unmittelbare und keine mittelbare Wirksamkeit des heiligen Geistes statuiert und bezüglich derselben von einem magis ad ingenium humanum quam ad rem ipsam pertinere gesprochen, so daß sie ganz als eine Sache des subjektiven Gefühls erscheint. Fast noch radikaler spricht Henke[2]) sich aus, indem er die kirchlichen Aufstellungen über den heiligen Geist als Phrasen bezeichnet, die niemand zu ihrer Anerkennung zwingen (detorquere) könnten, durch den Terminus Spiritus sanctus vel ipse Deus vel vis quoque Dei efficax divinitus concessa, virtus et habitus ad honorem Dei promovendum utilis bezeichnet werden läßt, und den Abschnitt über die Gnadenwirkungen de auxilio fidei divino überschreibt, welche nur humanae mentis ad intellectum veri ac ad gustatum et studium recti adducendae halber eintreten soll. Weiter als Henke und sein wie Ammons Nachbeter Wegscheider[3]) kommt aber auch der sich im Unterschiede von jenen gern als Supranaturalisten bezeichnende Bretschneider[4]) trotz gründlicherer Heranziehung des biblischen Materials nicht. Wie schon früher Morus († 1792)[5]) urteilt er, die abendländische Kirche habe keinen Grund gehabt, die morgenländische Lehre vom Ausgehen des Geistes allein vom Vater zu verwerfen, und findet durch das Göttliche im Wirken des heiligen Geistes allein die Gewißheit gewahrt, daß alle seine Wirkungen wahr, gut und heilig sind; ihm ist der Geist — Gott im Individuum. Es ist deutlich, daß das durch Kant nur noch mehr empfohlene Ausgehen allein vom natürlichen Menschenverstande bei den dogmatischen Erörterungen nur zur vollen Auflösung der Lehre vom heiligen Geiste ausschlagen mußte.

---

[1]) Summa theologiae christianae 1803 § 133. Vgl. Fortbildung des Christentums zur Weltreligion 1833.

[2]) Lineamenta institutionum fid. christ. 1794 p. 75 u. 181 ss.

[3]) Institutiones theol. dogm. 1815. In diesen wird unter Hinweis darauf, daß bereits im apokryph. Buch der Weisheit πνεῦμα θεοῦ als Synonymum von σοφία θεοῦ stets gebraucht sei, behauptet: im N. T. werde der heilige Geist nur als göttliche δύναμις angesehen (S. 276).

[4]) Dogmatik der evang.-luth. Kirche 2 Bde. 1814 u. ö. S. 542.

[5]) In dessen Commentatio in suam epitomen theol. christ. I, p. 268.

4. Die nächsten Glieder der an Kant ihren Anfänger habenden Entwicklungsreihe der Transscendentalphilosophie, Reinhold und der ältere Fichte, übten auf Theologen unmittelbar keinen bestimmenden Einfluß. Dies that aber wohl der Jenenser Philosoph, welcher Kant nur zum Teil folgte und das Vorurteil für das Transscendentale zu entfernen sich bemühte, das Selbstverständnis des Menschen aber durch psychologische Selbstbeobachtung zu erreichen strebte, J. F. Fries († 1843). Dieser machte nämlich darauf aufmerksam, daß, wie schon Kant in seiner Kritik der Urteilskraft selber andeute, über die Erscheinungen wie über das Ansich und über die Erfahrung ebenso wie über die Idee, welche von Verstand und Vernunft festgestellt würden, ein anderes Gebiet hinausgehe, das Gebiet des Schönen und Erhabenen. Ebenso käme es auch auf religiösem Gebiet zum Anerkennen von solchem, das über die Erfahrung hinausgehe, während es doch erfahren werde, nämlich zum Anerkennen von Ewigem und Endlichem. Dessen Anerkennung werde am besten als Ahndung (= Gefühl, das aber von Fries anders als bei Schleiermacher, sofort auch als ein Vorstellen angesehen wird), bezeichnet. Auf die Summe von dessen anthropologisch-kritischen Untersuchungen die er selbst in dem Satz aussprach: „Von Erscheinungen wissen wir, an das wahre Wesen der Dinge glauben wir, Ahndung läßt aus jenen dieses erkennen", gründete[1]) nun der als Kritiker bekannte und bis um die Mitte dieses Jahrhunderts höchst einflußreiche Theologe de Wette († 1849) seine Glaubenslehre.[2]) In ihr, meinte er, sich über Orthodoxie und Rationalismus erhoben und beider Wahrheit zu einer sicheren Einheit verschmolzen zu haben. Bei dem Dualismus zwischen gläubigem Herzen und leugnendem Kopfe in ihm[3]) konnte er dadurch, daß er in den endlichen und natürlichen Dingen das Objekt des Wissens sah, hinter dem Vorhang von Raum und Zeit aber das Reich des Ewigen, die Welt der göttlichen Dinge beginnen und diese das Objekt des Glaubens sein ließ, von der kirchlichen Dogmatik scheinbar viel anerkennen.

---

[1]) Vgl. Henke, Fries' Leben 1867. S. 363. De Wettes Brief vom 6. August 1839.

[2]) Lehrbuch der christlichen Dogmatik, 2 Bde. 1813. 16 und Das Wesen des christlichen Glaubens, vom Standpunkt des Glaubens dargestellt, 1846.

[3]) Vgl. zu diesem Urteil A. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, S. 765.

Wie weit indessen ein solcher Versuch den christlichen Dogmen um ihrer ästhetischen Bedeutung willen ein ursprüngliches Recht zuzusprechen führt, das zeigt sich am deutlichsten, sobald er auf die Gegenstände des dritten Glaubensartikels, das Gebiet des inneren Lebens, zu sprechen kommt, bei denen eine symbolisch-ästhetische Umdeutung sich nicht anbringen läßt. De Wette geht davon aus,[1]) daß vom heiligen Geiste nicht zu reden ist ohne das Wesen Gottes als Geist nach Joh. 4, 24 aufzufassen, und daß die Idee der Allgegenwart nötige, Gott als den alles durchdringenden Geist zu betrachten und deshalb auch das Sein aller Dinge außerhalb alles Nexus auf Gott zurückzuführen sei. Infolgedessen giebt er die Trinitätslehre ganz auf, bei deren Annahme, nach de Wettes hernach von Ritschl wiederholter Behauptung, die Reformatoren sich noch nicht selber verstanden und darum noch im katholischen Autoritätsglauben hängen blieben.[2]) Versteht man — meint de Wette weiter[3]) — unter der Wirkung des heiligen Geistes richtig eine innere, so läßt sich zwischen ihr und der Thätigkeit des menschlichen Geistes kein Unterschied feststellen, wie alles, was im Innern des Menschen vorgeht, nur nach psychologischen Gesetzen zu erklären ist. Sofern das eben nicht gelinge, müsse man sich erinnern, daß es sich um eine bloße Glaubenswahrheit — d. h. hier so viel als unbegründete Ahndung — handelt. Das soll dann ein Zurückführen der Offenbarung auf die Vernunft und ein Ineinklangbringen dieser mit jener wie des Menschlichen mit dem Göttlichen sein. Von Geheimnissen, in denen sich Göttliches und Menschliches auf unbegreifliche Weise durchdringen soll, ist nicht viel zu merken, wenn man bereits in den Aposteln und den ersten Gläubigen den heiligen Geist allein darin wirksam sein läßt, daß er in ihnen den Glauben an Christi göttliche Sendung und Person weckte.[4]) Der heilige Geist ist dann im Grunde nur das Göttliche, was in oder an Christo war. Darum ist nur insofern, als der Gläubige sich vermöge seiner Urteilskraft der Offenbarung in Christo mit seinem ursprünglichen Gottesbewußtsein und seinem ganzen inneren Menschen unterordnet, in solchem Urteilsakt eine Wirkung des heiligen Geistes zu erkennen. Unter ein-

---

[1]) Dogmatik II, S. 68 § 40.

[2]) Ebda. § 44. S. 82.

[3]) Ebda. § 77 a. S. 148.

[4]) Wesen des christlichen Glaubens, S. 338.

seitiger Verweisung auf Joh. 7, 39 wird dann behauptet, ehe Jesus verherrlicht war, sei noch kein heiliger Geist gewesen, weil noch keine freie Berührung mit den anderen in der Gemeinschaft, in der geschichtlichen Arbeit und in der Erfahrung des Lebens statthatte oder mit anderen Worten der heilige Geist noch nicht im kirchlichen Gemeingeist vorhanden war.[1]) Der Glaube aller verbinde alle Christen in einer und derselben Geistesbestimmtheit und Geistesrichtung.[2])

Daß die bloße Berücksichtigung des ästhetischen Seelenvermögens des Menschen und dessen Erfahrung nicht ausreicht, um in das Wesen der dem Christentum wesentlichsten Glaubensgegenstände einzudringen, beweist außer de Wette noch ein von ähnlichen Gesichtspunkten ausgehender Dogmatiker jener Zeit, der sprachgewandte und feinsinnige Zusammenfasser der Kirchengeschichte durch mehrere Jahrzehnte hindurch, K. Hase. In seiner Dogmatik[3]) will er das Positive der christlichen Lehrüberlieferung an seinen eklektischen philosophischen Ideen prüfen, und kommt betreffs des heiligen Geistes dazu, diesen die in der Weltgeschichte waltende Gotteskraft zu nennen, welche Jesus hervorgerufen hat. In anziehender Sprache schildert er den heiligen Geist dabei als eine geistige, sittlich-religiöse Macht, welche alles Bildsame umbildend, alles Verwandte heranziehend, ewiges Leben weckend durch alle Völker und Zeiten schreitet, der geistig auf Erden fortschreitende Christus. Als von Gott als einem Geiste ausgehend und das Göttliche in der Welt entwickelnd ist er göttlicher Natur und wirkt als ein von Gott Gegebenes mit göttlicher Allmacht einerseits als heiliger Gemeingeist, der die Kirche gründet und regiert, andererseits als Geist des Einzelnen, der von diesem Gemeingeist ergriffen ist. In dieser Art den heiligen Geist als Gemeingeist aufzufassen, liegt ein Fortschritt über Kant und de Wette hinaus, da er so vorgestellt eine wenn auch nicht näher bestimmte von der Gesinnung des Einzelnen verschiedene Potenz bilden muß.

5. Diese letzten Sätze weisen aber auch zugleich auf den Philosophen zurück, durch welchen die Transscendentalphilosophie auf

---

[1]) Am zuletzt a. O. S. 342.

[2]) Ebda. S. 344.

[3]) Evang.(-protest.) Dogmatik 1826 u. ö. bis 1860, vgl. besonders S. 331 ff.

ihre vorletzte Stufe gebracht wurde, auf Schelling, dessen innere gegensätzliche Entwicklung ihn in seiner Freiheitslehre den Versuch machen ließ, den Gegensatz des Pantheismus des 17. und des Naturalismus des 18. Jahrhunderts zu überwinden und zu vermitteln. Bei seiner positiven Philosophie muß die Lehre vom heiligen Geiste einen Moment verweilen, weil Schelling in der zu ihr gehörigen Philosophie der Offenbarung[1]) trotz des unverhohlen festgehaltenen pantheistischen Grundgedankens, daß die Natur als das Absolute in allen ihren Phasen eine Selbstentwicklung Gottes vollziehe, doch in einem Grade und mit einem im Vergleich mit der zeitgenössischen Exegese viel tiefer eindringenden Verständnis die Bibel anerkennend heranzieht. Daher liegt in ihr auch eine zwar durch ihren pantheistischen Einschlag viel Bedenkliches vorbringende christliche Spekulation vor, die indessen manches beachtbare Samenkorn enthält. So wenig es auf christlichem Standpunkte richtig erscheinen kann, die Lehre vom Geiste überhaupt die Naturphilosophie zu ihrem Fundamente nehmen zu lassen, so ist doch die Art bedeutsam, wie Schelling dabei von der Natur durch deren Zielpunkt den Menschen zum Geiste fortschreitet, und als dessen Höhepunkt den in den Geistern lebenden Geist und die in Gott lebenden Geister hinstellt. Schelling ist es, wie er selber ausspricht,[2]) dabei nicht um eine spekulative Dogmatik, sondern um die Erklärung des Christentums aus seinem höheren geschichtlichen Zusammenhange zu thun. Er will die leitenden Ideen für die Kirche, welcher die Ausführung des Wortes Christi anvertraut ist und deren Glieder nach dessen Hinweggehen Christum und in Christo den Geist anziehen müssen,[3]) aufstellen.

---

[1]) Vgl. F. W. J. von Schellings sämtl. Werke 2. Abtl. Bd. III, S. 171 ff. u. Bd. IV. Es wird für den Kenner keiner Rechtfertigung bedürfen, weshalb im folgenden weder F. H. Jakobis († 1819) deistische Glaubensphilosophie (vgl. bes. s. Schrift: von den göttlichen Dingen), die wie denen, die Gott einen Prozeß sein lassen, dessen Fertigsein, so den Verteidigern der Dreieinigkeit dessen Einheit entgegensetzte, noch Benj. F. Xav. Baaders († 1841), sich um Lucifers Fall mehr als um die Offenbarung und das Wesen des dreieinigen Gottes bemühende Theogonie, oder, wie sein Schüler Frz. Hoffmann dafür sagt, Theorie der Selbsterzeugung Gottes (vgl. spekulative Dogmatik 4 Hefte. 1827—1836), gleich Schellings Offenbarungsphilosophie berücksichtigt ist.

[2]) A. a. O. S. 293.

[3]) Ebda. S. 236, wo es auch heißt: denn nur in dieser vollständigen Anziehung ist die wahre Wiedergeburt.

Ebenso problematisch wie ansprechend ist der Gedanke, daß, wie in Gott selbst drei Unterscheidungen sind, so sich im Christentum drei Apostel darstellen, und so wenig wie Gott bloß in einer Person ist, auch die Kirche in einem der Apostel allein sei, und in Petrus, Paulus und Johannes sich die drei Hauptepochen derselben als in ihren geistigen Typen abspiegeln. Wie ungeschichtlich auch zum Teil wenigstens die Auffassung der apostolischen Eigentümlichkeiten dabei ausfällt, so bleibt es doch bedeutsam, daß diese darin ausläuft, in der Kirche die Ökonomie des Geistes[1]) zu sehen und diese darin gipfeln zu lassen, daß Gottes Geist in der Kirche seine Heimat gefunden und jeder durch eigene Überzeugung zu ihr gehöre.[2]) Denn hier ist wirklich die noch ausstehende theologische und praktisch-asketische Aufgabe der Kirche in gewissem Maße angedeutet.

Doch gehört diese Freiheitslehre mit ihren Konsequenzen der erst nach 1807 beginnenden Periode des Vaters der Identitätsphilosophie an. Letztere fand als Fortführerin der Transscendentalphilosophie das Princip alles Wissens im Ich und machte dieses, freilich nicht als individuelles gedacht, zu seinem eigenen Objekt, wollte aber die Fähigkeit, sich zu solcher intellektuellen Anschauung zu erheben, nur wenigen Auserwählten zugestehen. Dieser Auffassung schrieb nun aber Hegel († 1831) schon in seiner sein System bereits in nuce enthaltenden Phänomenologie des Geistes (1807)[3]) den Absagebrief. Denn dasselbe wollte einerseits dem gemeinen Bewußtsein eine Leiter darbieten, auf welcher von ihm zu der absoluten Erkenntnis fortgeschritten werden könne, und andererseits darthun, wie das Wahre, das zunächst bloß geistige Substanz sei, im Einswerden mit dem Selbstbewußtsein zum absoluten Geiste und zur Wissenschaft wird. Es unternahm es, dadurch zu zeigen, wie Gott im Menschen und in dessen geschichtlicher Selbstentwicklung erst immer mehr zum Bewußtsein seiner selbst komme. Hegels Dialektik wollte nicht bloß den Gegenstand klar machen, sondern der Weg, den die Entwicklung des Gegenstandes selbst nimmt, ein immanentes Fortschreiten, das Geheimnis der Schöpfung selber sein, dem das Denken als subjektives nur zusieht. So versprach diese Philosophie durch ihre Rechenkunst mit Begriffen

---

[1]) Ebda. S. 333.

[2]) Ebda. S. 327.

[3]) Vgl. Gesammelte Werke 18 Bde. von 1832 an. Bd. II.

jedem den Weg zur wissenschaftlichen Erkenntnis des Absoluten zu öffnen und vermaß sich auch infolge der Unterschiebung: Religion und philosophische Erkenntnis gehören dem gleichen Gebiet des menschlichen Seelenlebens an, den Glauben aus nur subjektiv zureichenden Gründen nur als eine niedere Stufe des Wissens aus objektiv und subjektiv zureichenden Gründen hinzustellen. Ihr für mehr denn ein Jahrzehnt berückendes Ansehen ließ auch viele Theologen sich deren logische Methode um so mehr aneignen, als ihnen in dieser das Mittel geboten schien, die Vorstellungen der überlieferten kirchlichen Glaubenslehre in die höhere Form des dem reinen Denken entsprechenden Begriffs zu erheben und so ihrem Kerne nach zu bewahren.

Der Begründer protestantischer spekulativer Theologie ist zwar Daub († 1836). Aber trotz seiner größeren Tiefe und spekulativen Kraft, mit welcher er ehrlich bestrebt war, das traditionell gegebene Dogma denkend zu durchdringen und eine Versöhnung zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie herbeizuführen, trat er ebenso durch den Umfang seiner Arbeiten[1]) wie durch seine nur für die Olympier des Begriffs, nicht aber für andere sterbliche Menschen scholastisch-dunkele Schreibweise hinter seinem Freunde Marheineke († 1846) zurück. Dieser galt lange als das Haupt des Teils der Hegelschen Schule, welcher die Vereinbarkeit der Philosophie ihres Meisters mit dem Christentum behauptete. Beim Einblick in seine dogmatischen Arbeiten[2]) ist man zuerst geneigt, von diesen eine große Förderung der Lehre

---

[1]) Zu berücksichtigen wären für diese Geschichte selbst seine Einleitung in das Studium der Dogmatik 1810 und die nach seinem Tode herausgegebenen Vorlesungen über die Dogmatik 1838. In ersterer Schrift S. 65. 66 sieht er ganz nach der Weise der Hegelschen Philosophie, die Gott als den bloßen Weltgeist ansah, für den die Welt nur da ist (wie etwa für den Menschen die Natur an und außer ihm), das Selbstbewußtsein zu vermitteln, in der Trinitätslehre das Wissen Gottes als des offenbaren, geoffenbarten und sich offenbarenden Gottes. Bei solcher Grundlage ist das Wesen des heiligen Geistes und seiner Kirche nicht zu ergründen, da ihr zufolge Gott sich im christlichen Geiste selbst bekundet und sein Kommen zum Selbstbewußtsein bethätigt.

[2]) Vgl. System der christlichen Dogmatik (Theol. Vorlesungen ed. von Vatke Bd. II. 1847); in dieser Arbeit ist der Einfluß Hegels in seiner vollen Kraft; in der 2. Ausgabe (1827) der zuerst auf der Schellingschen Identitätsphilosophie aufgebauten Grundlinien der christlichen Dogmatik (1. Aufl. 1819) sind die gleichen Gedanken entwickelt, vgl. bes. S. 260 u. ö.

vom heiligen Geiste zu erwarten. Seine ganze Dogmatik ist auf die Trinität erbaut, und in dem dritten „von Gott dem Geist“ überschriebenen Teil folgt dem Abschnitte über die göttliche Dreieinigkeit ein anderer über die Gnadenwirkungen des heiligen Geistes.[1]) Allein die Erwartung ist eine völlig trügliche. Zwar geht Marheineke bei seiner Erörterung des dreieinigen Wesens Gottes von der richtigen Erkenntnis aus, daß Gott Geist ist. Aber er geht von dieser biblischen Angabe nicht aus als von einer Bezeichnung der Wesensbestimmtheit Gottes, sondern setzt sie in die monistische Auffassung, Gott sei der Geist überhaupt,[2]) um, um daraus zwei Folgerungen zu ziehen. Die eine ist, der Vater ist Geist, der Sohn ist Geist, aber es sind nicht zwei Geister, sondern der Geist ist der eine und selbige im Vater und im Sohne, und Gott ist die Identität des Idealen und Realen.[3]) Ihr entspricht die andere: der Geist ist das Princip, in und mit welchem Gott als Vater und Sohn auch in der Welt ist, also auch in alles andere übergeht, welches nicht Gott ist. Das menschliche Wissen Gottes in der offenbaren und absoluten Religion ist daher nicht dieses menschliche nur, sondern ist auch das an sich göttliche Wissen, welches sich in das menschliche hineinsetzt und dabei an sich Bewußtsein des göttlichen Wortes (Logos) ist.[4]) Darin liegt aber eine rein pantheistische Aufhebung der christlichen Lehre. Das wird durch Folgendes noch deutlicher. Einmal nämlich unterscheidet Marheineke in der Weise zwischen Geist und Natur, daß gesagt wird, es sei die Gnadenwirkung rein geistiger Art und verschieden von aller Wirkung der Natur und Natürlichkeit; mit jedem seiner Gedanken erhebe sich der Geist über die Natur.[5]) Weiter aber lesen wir: das Reich Gottes ist das Universum, wie es sich unterscheidet als das Reich der Natur und das Reich des Geistes oder der Gnade. Beide seien an sich ein Reich; wie die Natur der an sich seiende Geist sei, so sei der Geist die im Bewußtsein zu sich selbst gekommene Natur;[6]) das Reich Gottes sei das Allumfassende, es hebe Natur und Geschichte als Endlichkeiten zur Unendlichkeit empor. Allerdings

[1]) Vorlesungen II, S. 144 ff.
[2]) S. 402.
[3]) S. 416.
[4]) S. 417 ff.
[5]) S. 424.
[6]) S. 492.

gehen durch Marheinekes weitere Ausführungen manche Lichtblicke im Sinne des Evangeliums, aber die daneben hergehenden panlogischen Gedankenreihen lassen dieselben sofort wieder an der Untiefe der Hegelschen Immanenzlehre zu Grunde gehen.

Aber wenngleich Hegel selber in seiner Religionsphilosophie[1]) sich so ausspricht, als ob er das kirchliche Dogma als solches zu verteidigen gedächte, wiewohl er sich der Differenz der spekulativen Trinitätslehre von der kirchlichen sehr wohl bewußt zeigt,[2]) und es daraus erklärlich wird, daß eine Reihe seiner Schüler dieselben zusammenschweißen zu können vermeinten, so konnte doch die Selbsttäuschung und das Versteckspielen, welche dabei mehr oder weniger unterliefen, nicht lange anhalten. Die gerade auf dieser letzten Stufe der Transscendenzphilosophie am stärksten hervortretenden, dem Christentum entgegengesetzten auflösenden Mächte der Aufklärung konnten am Ausbruch nicht dauernd verhindert werden. Er erfolgte durch David Strauß, der, mag auch Spinozismus und deistischer Moralismus in seinen Ausführungen hier und da mitsprechen,[3]) unter Anerkennung der Lehre Hegels als der allein richtigen, offen sich dazu bekannte, was das Vorstellen der Gemeinde als Vater, Sohn und heiligen Geist bezeichne, das stelle sich, in das Reich des reinen Bewußtseins erhoben, nur als Momente des absoluten Lebens dar. Wenngleich die Bezeichnung des dritten derselben als Geist angemessener als die der beiden andern sei, so passe er doch zu diesen nicht, da zur Bezeichnung der höheren Einheit die Kategorie der Liebe geeigneter wäre.[4]) Er sieht in dieser von der kirchlichen völlig verschiedenen Auffassung der Trinität um so mehr deren Auflösung, als er selbst die Persönlichkeit Gottes durch die Entwickelung der Philosophie für aufgelöst erkennt die Persönlichkeit Gottes nur als das ins Unendliche sich selbst Personifizierende begreift[5]) und die Wiedergeburt der philosophischen Moral zufolge in ihrer Erscheinung nur als die allmähliche Reform der Denk- und Hand-

---

[1]) Religionsphil. XII, S. 186.

[2]) Phänomenologie II, S. 577 f.

[3]) So behauptet der Hegelianer E. Schwarz, Das Wesen d. Religion II. S. 165.

[4]) Die christl. Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 2 Bde., 1840/41, I, S. 492.

[5]) Ebd. I, S. 524.

lungsweise begreifen will.[1]) Und mit ihm übereinstimmend lehrte Baur,[2]) der Trinität und Schöpfung dasselbe, den Sohn nur die in abstracto gefaßte Welt, das Sein der Welt aber die notwendige Bedingung des konkreten göttlichen Selbstbewußtseins sein läßt. Die Einheit des kosmogonischen Prozesses sei Gott ebenso wie dieser Prozeß selber, und gerade durch diesen kehre der Geist an sich ewig zu sich zurück und sei in sich eins. Es ist keine Milderung dieses antichristlichen Panlogismus, wenn von Baur auch einmal gesagt wird, daß Gott nicht Weltgeist sei, weil dies nur aus dem völlig panlogistischen Grunde geschieht, daß der konkrete Inhalt der Welt nur ein Unwesentliches sei und nur einen Schein des Seins — nämlich am Absoluten gemessen — habe.[3]) Wie evident auf dieser Spitze nun auch die Klarstellung des principiellen Widerspruchs der Bearbeitung der christlichen Lehre seitens der mit der Aufklärung und Kant begonnenen, sich auf sich selbst stellenden Philosophie jedem erscheinen muß, so haben dennoch ernst denkende Männer, ohne den Hohn von Strauß darüber im angeführten Werke zu beachten, es bestritten, durch Anwendung der Hegelschen logisch-metaphysischen Kategorien auf die Grundlehren des Christentums deren Auflösung vermitteln zu müssen. Nur zweier derartiger Versuche soll hier um deren Bedeutung willen gedacht werden.

Einmal war es Chr. Herm. Weiße († 1866), nach dem nur die Einsicht, daß das, was nach Hegel die ganze Gottheit, nur das prius derselben ist, die christliche Trinitätslehre richtig würdigen, und nur eine Unterscheidung der ewigen geistigen Schöpfung von der durch das Böse bedingten zeitlichen Welt den Pantheismus und Dualismus schlagend widerlegen läßt, nach dem[4]) freilich auch der Heilsglaube im Sinne Luthers das Selbstbewußtsein der im Lichte des Glaubens wiedergeborenen Persönlichkeit sein und die Kirche oder das Himmelreich fortwährend durch diesen Glauben, d. i. durch die rückhaltlose Hingabe an Gott entstehen soll. Wiewohl bei Weiße danach zum mindesten der christlichen Mystik, besonders den Werken des Görlitzer Schuhmachers Jakob Böhme, entnommene Gedanken sich mit

[1]) Ebd. II, S. 496.

[2]) Christl. Lehre von der Trinität u. Menschwerdung Gottes, 3 Bde., 1841—1843.

[3]) Vgl. bes. III, S. 925—928.

[4]) Die Christologie Luthers, 1852.

der Hegelschen Grundlage verschmelzen, so bleibt er trotz alles Ringens im panlogischen Pantheismus stecken, da er den Zweck der Schöpfung an sich und notwendig in Gott fallen, denselben von Gott, indem dieser sich selbst in seiner absoluten Wesenheit verwirklicht, ausführen, und die einige göttliche Persönlichkeit selbst in Gestalt der zeitlichen, geschichtlichen Wirklichkeit zustande kommen läßt.[1]) So hat denn Weiße auch allein, um den Dualismus von Vater und Sohn in Gott zu überwinden, das dritte Moment in Gott nötig, in dem gleichfalls in Gestalt und Bedeutung der Persönlichkeit gesetzt, sich die Einheit der Substanz jener beiden bewährt und bestätigt. Wie er im Vater das reine Sein, die reine potentia (complexus rerum intelligibilium), und im Sohne, in welchem der aus dem Vater entstandene Fluß von Imaginationen (konkrete Ideenwelt oder auch die innergöttlich-reale Welt) in eine Einheit zusammengefaßt sein soll, die intelligentia sehen will,[2]) so glaubt er, weil erst auf Grund jener Ideenwelt sich das eigentliche Selbstbewußtsein als freie Macht über dieselbe erheben und der Wille entstehen kann, der als Liebeswelt die Idealwelt teleologisch und ethisch wolle, den heiligen Geist mit der voluntas oder besser charitas identifizieren zu dürfen. Daß wir es bei Weiße wieder nur mit einem theogonischen, immanenten Prozeß zu thun haben, das erhellt auch daraus, daß nach ihm der Mensch nicht seiner Natur nach unsterblich ist, sondern dies erst durch die Wiedergeburt aus dem Geiste wird und daher für alle von selber die Vernichtung eintritt, die nicht durch Wiedergeburt unsterblich gemacht werden.[3])

Die spekulative Neugestaltung des religiösen Gehalts der christlichen Dogmen von der durch Fichte und Hegel als immanentes Erlösungsprincip hingestellten dialektischen Bewegung des Wissens um den eigenen religiösen Zustand als Ausgangspunkt aus versuchte nach jahrzehntelanger Pause[4]) noch einmal als treuer Hegelianer Al. E. Biedermann († 1885) in seiner 1869 zum erstenmal und dann wieder 1884/85 erschienenen Christlichen Dogmatik. Er lieferte ein durch systematische Geschlossenheit

[1]) Die Idee der Gottheit, S. 255 u. 270 ff.

[2]) Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums I, § 437 bis 481 (1855—1861).

[3]) A. a. O. II, § 965.

[4]) Vgl. s. frühere Schrift: Die freie Theologie oder Philosophie und Christentum in Streit und Frieden, 1844.

seines Aufbaues hervorragendes Buch. In einem Punkte erhebt sich Biedermann dabei über die früheren Versuche einer spekulativen Theologie. Er versucht, trotzdem er an der Unterscheidung zwischen dem christlichen Heilsprincip und dessen geschichtlichen Verwirklichung in Christo festhält, dennoch für dessen Person und Werk eine innerliche und bleibende Bedeutung, freilich nicht ohne Widerspruch mit seinem panlogisch-evolutionistischen Ausgangspunkte, herauszustellen.[1]) Aber dennoch wird leicht ersichtlich, daß es ihm infolge der panlogisch-monistischen Grundlage in keiner Weise gelingt, wie das Wesen des dreieinigen Gottes überhaupt so insbesondere das des heiligen Geistes als des Durchführers des durch Christum begründeten und ermöglichten Heilswerkes in der Welt zu irgend welchem wirklichen Verständnis zu bringen. Denn er beharrt dabei, daß das Absolute als reiner, absoluter Geist dennoch oder vielmehr deswegen nicht als persönlicher Geist zu denken sei, weil die Persönlichkeit immer mit den Momenten der Endlichkeit behaftet sei und der Theismus im bloßen Vorstellen befangen bleibe. Verbessert wird seine Auffassung von Gott dadurch nicht, daß er anscheinend in Übereinstimmung mit der alten Dogmatik von Gott gern als actus purus spricht, aber darunter nur den ewigen Prozeß des Werdens und nicht wie diese die beständige Bethätigung seiner selbst als des ewig Lebendigen versteht. Und auch nicht dadurch, daß von ihm zuerst die Vorstellung von der Persönlichkeit Gottes als widerspruchsvoll bezeichnet, hernach aber deren Festhaltung als adäquate Vorstellungsform für den theistischen Gottesbegriff und behufs Ausprägung des lebendigen religiösen Verhältnisses zu Gott gefordert wird.[2]) Deshalb reduziert sich auch das trinitarische Wesen Gottes bei ihm darauf, daß Gott als actus purus sich in der Welt zunächst objektiviert, um im menschlichen Geiste zu sich selbst zu kommen.[3]) Das neue Moment dieser letzten Stufe der Selbstoffenbarung Gottes besteht also in nichts anderem, als in der Selbstverwirklichung des absoluten Seins im endlichen Geiste auf dem Boden der Welt. Das Übernatürliche hört damit auf und verwandelt sich in die neu auftretende Idee der Vaterschaft auf seiten Gottes, und der Gotteskindschaft auf seiten der Menschen

[1]) Vgl. Christl. Dogmatik, § 619 u. 815.

[2]) Ebd., § 716, Anm. 8 u. 9.

[3]) Ebd., § 139.

in der Menschheitsgeschichte. Religiöse Wirklichkeit im menschlichen Geistesleben gewinnt sie im christlichen Princip der Gottmenschheit, dessen erste Selbstverwirklichung die Persönlichkeit Jesu Christi gewesen sein soll. Seine historische Person sei nicht bloß das für alle Zeit welthistorisch gewährleistende Vorbild für die Wirksamkeit des Erlösungsprincips, sondern vielmehr der Quellpunkt der Wirksamkeit des Princips in der Geschichte.[1]) Darum hätten wir uns dieses in ihm geoffenbarte Princip der Gottmenschheit anzueignen. Die Wiedergeburt, welche der Kirchenlehre zufolge mit der Versetzung in die Kindschaft zusammenfalle, ist darum das in jedem einzelnen empirischen Akt wahrhaft geistiger Selbstbestimmung diesen begründende und ermöglichende Moment des Eintritts der Absolutheit des Geistes als wirkende Kraft geistiger Selbstbestimmung in das bis zu diesem Moment nur naturbestimmte Ich. Es ist klar, diese Theologie bedarf eines heiligen Geistes im Sinne der Schrift und des Christentums nicht mehr, weil ihr Natur und Geist, Geschöpf und Schöpfer in eins zusammenfließen, wie ihr die Sünde nur die in fleischlicher Selbstsucht widergöttliche Selbstbestimmung des endlichen Geistes ist, und von ihr die religiöse Freiheit auf die Selbstoffenbarung des absoluten Geistes im Menschen als dem endlichen Geiste zurückgeführt wird.[2])

Auf dem Boden der Verdienste der Schelling-Hegelschen Spekulation bekennt auch O. Pfleiderer (geb. 1839) zu stehen.[3]) Unter dem Luftdruck dieser ihn beherrschenden Identitätssysteme ist seine spekulative Theologie ganz dem Monismus der All-eins-Lehre verfallen, welche von einer Kraft träumt, die ein Sein, das gleich Nichts ist, durch ein unfaßbares Werden zu einer Fülle gelangen läßt. Nach ihm ist das Wesen der Religion, sich in Gott wissen und Gott in sich, wie sich in Gott eins wissen mit der Weltordnung und durch Gott frei von der Weltschranke. Wie Biedermann erhebt Pfleiderer zwar auch für die Spekulation Anspruch auf das Verdienst, die Objektivität der Offen-

---

[1]) Ebd., § 795 u. 815.

[2]) Ebd., § 761—768.

[3]) Grundriß der christl. Glaubens- u. Sittenlehre (zuerst 1880, 6. Aufl. 1898), der 1869 eine Schrift: Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, vorangegangen war. Obige Erklärung findet sich in s. Buche: Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundlage, 1878, Vorwort, S. V.

barung und der Gnade wie die Realität des heiligen Geistes wieder zur Geltung gebracht zu haben. Allein er selbst kommt doch über ein göttliches Princip, das, als unpersönliche Kraft gedacht, den menschlichen Geist der Gläubigen mit sich zu wahrem göttlichen und menschlichen Leben substantiell einigen, oder als das Wirklich- und Wirksamwerden Gottes in der Menschheit durch Verwirklichung des unerschaffenen Ebenbildes auch ein menschliches Princip, das Lebendigsein der idealmenschlichen Religion und Sittlichkeit werden soll, — nicht hinaus.[1]) Die von Strauß ausgesprochene Identität des göttlichen mit dem menschlichen Geiste ist also, wenngleich sie als Klippe bezeichnet wird, in keiner Weise überwunden. Man kann sie vielmehr kaum bestimmter aussprechen, als Pfleiderer es mit den Worten thut: Der heilige Geist ist weder bloß göttlicher noch bloß menschlicher Geist, in welchem die göttliche Gnade zu der Menschen eigenen Freiheit und der Menschen Freiheit zur göttlichen Kraft einer neuen Natur geworden ist.[2]) Dazu wird noch hinzugefügt, daß der heilige Geist sein völliges Dasein nur im Ganzen der christlichen Gemeinde als das stete Princip extensiver und intensiver Entwicklung zum vollkommenen und allumfassenden Organismus der Gottmenschheit hat. Hier ist nicht etwa die von Kant statuierte Identifizierung des heiligen Geistes mit dem Gemeinsinn der Gemeinde fallen gelassen, sondern nur Gott selber überhaupt zur unpersönlichen, die Welt durchwaltenden Kraft herabgesetzt[3]) und dieser noch die menschliche Freiheit als völlig korrelater Heilsgrund zur Seite gestellt. Beide Momente dieses Heilsgrundes sollen erst das wirksame Princip der göttlichen und menschlichen Liebesgemeinschaft im heiligen Geiste werden. Alles, was in diesen Sätzen an das kirchliche Dogma anklingt, dient nur dazu, dasselbe völlig zu entstellen. Wie wenig der Verfasser das als geborener Württemberger auch geradezu beabsichtigen mag, so schiebt er thatsächlich doch dem geschichtlichen Sinn der christlichen Dogmen einen ihnen an sich fremden psychologischen Sinn unter und trägt an Stelle des christlichen Theismus nur einen ausgeprägten Monismus vor. Zu seiner Rechtfertigung kann es

[1]) Glaubens- u. Sittenlehre, S. 142 ff., 6. Aufl., S. 172.

[2]) A. a. O. In der 6. Aufl. sind auch hier nur die Worte andere; zum Gemeingeist kommt nur eine objektiv geschichtliche Macht hinzu.

[3]) 6. Aufl., S. 137 f. In der 3. Aufl., S. 65, wurde sogar die Auffassung Gottes als des absoluten Real- und Idealprincips der Welt beifällig angeführt.

diesem Anhänger der Hegel- (Baur-) schen Religionsphilosophie nicht gereichen, daß bei Schülern Schleiermachers und Kants Ähnliches vorkommt.

6. Mit Ausnahme der Hegelschen Philosophie flossen in gewissem Sinne gleichwie die Richtungen des Rationalismus und Supranaturalismus so auch die zuvor aufgeführten Stufen der Entwicklung der Transscendentalphilosophie und Wissenschaftslehre, ja man darf sagen, selbst auch die ihr vorangegangenen Formen der modernen Selbstbewußtseinsphilosophie, wie die Spinozas in der Theologie F. D. E. Schleiermachers († 1834) zusammen, um in ihr einen Quellpunkt für eine Reihe neuer Richtungen des 19. Jahrhunderts zu bilden. Aber dies Verhältnis und noch mehr sein allbekanntes Bemühen, in dem Wogendrang der philosophischen Meinungen seiner Zeit die Unabhängigkeit der Religion von jeder Metaphysik und in seinen theologischen Lehraufstellungen ein von der Philosophie völlig freies Gebiet zu erringen, scheint es zu empfehlen, ihn nicht sowohl als Schlußpunkt der in diesem Kapitel dargestellten Theologie der Aufklärung im weiteren Sinne dieses Wortes, sondern als Anfangspunkt einer neuen Phase zu behandeln. Es wäre Undank, ihm von seiner Bedeutung für die Ausbildung der theologischen Wissenschaften auch nur das Geringste absprechen zu wollen. Und doch darf, auch wenn solcher völlig fern liegt, nicht verkannt werden, daß in seiner Philosophie sich Anklänge nicht bloß an Kant, Fichte und Schelling, sondern auch an die Spekulationen Spinozas vorhanden sind, und daß eine Vergleichung des Inhalts seiner Dialektik[1]) oder Wissenschaftslehre, in der er die Principien seines Philosophierens darlegt, mit den Grundgedanken seiner Darstellung des christlichen Glaubens[2]) zweifellos erweist, in welch bedeutsamem Maße seine Theologie von seiner Philosophie abhängig ist. Doch liegt das, was ihn zu den in diesem Kapitel zuvor besprochenen Männern stellen heißt, weniger darin, daß sich in seinen philosophischen und theologischen Arbeiten, was unausbleiblich war, eine Einheit seines Bewußtseins und Denkens herausstellt, als vielmehr in dem Umstande, daß er den Fehler

[1]) F. Schleiermachers sämtl. WW., 3. Abt.: Zur Philosophie, 2. Bd., 2. Teil, 1839.

[2]) Der Christl. Glaube, 1. Aufl. 1821, 2. Aufl. 1830. Die weiteren Ausgaben sind unverändert.

der jenen Philosophen folgenden Theologen nicht wahrhaft tilgt, sondern nur modifiziert. Denn er läßt, wie die Voranstellung der philosophischen Theologie in seinem Aufriß der theologischen Wissenschaften[1]) es sofort darthut, den Theologen ganz in der Weise des Philosophen verfahren und, wie diesen sein Selbst- (oder Welt-) bewußtsein, so sein religiöses Bewußtsein entwickeln. Er überträgt die Methode der Philosophie auf das Gebiet der Theologie, als wäre sie wie alle Religion bloß ein Produkt des über sich reflektierenden menschlichen Geistes, anstatt in ihr die Wissenschaft von einem ganz besonderen Erkenntnisgebiet, nämlich von der Heilsoffenbarung Gottes behufs Erlösung der Menschenwelt, zu sehen. Seine Abweichung von der Kantschen Darstellung der Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft läuft daher, formell angesehen, im Grunde allein auf eine Meinungsverschiedenheit über das Seelenvermögen, dessen Gebiet der Religion von beiden zugewiesen wird, also auf psychologische Voraussetzungen hinaus, in denen auch Jakobi und Fries (vgl. § 4) schon von Kant abgewichen waren. Daß dieselbe namentlich auch infolge mancher andern bei Schleiermacher mitwirkenden Momente von hohem Belange war, kann seine Abtrennung von seinen Vorgängern, so wenig wie der Umstand, daß er Philosoph und Theolog in einem war, erfordern.

Schleiermacher blieb wesentlich in dem von Kant angelegten Gedankengeleise. Denn nach ihm wissen wir wohl um das Sein Gottes in uns und in den Dingen, gar nicht aber um ein Sein Gottes außer der Welt oder an sich.[2]) Gott ist uns danach nur als ein Bestandteil unseres Wesens gegeben; er ist für uns, wie auch die Welt, nur vorhanden in den Akten unseres Bewußtseins. Eben deshalb soll die systematische Theologie, insbesondere die Dogmatik, es nur mit Thatsachen des frommen Bewußtseins zu thun haben und ihre lehrhaften Aussagen diesem allein entnehmen.[3]) Dieselbe soll um deswillen gar nicht von dem uns objektiv irgendwie entgegentretenden Gott, sondern bloß von dem in unserm Gefühl uns als dem transscendentalen Grund für die Gewißheit unserer Erlösung bewußt werdenden Gott Aussagen machen. Bei Schleiermacher als

[1]) Kurze Darstellung des theol. Studiums, 2. Aufl. 1830.

[2]) Dialektik, § 216, S. 154.

[3]) Christl. Glaube, § 29 I, S. 167.

einem früheren Zögling der Schulanstalten der Brüdergemeine differenzierte sich nun zwar die Entfaltung des durch die Einheit mit Christo bestimmten frommen Selbstbewußtseins in die Darlegung des Bewußtseins der Sünde und des der Gnade. Dennoch erscheint ihm die Erlösung nur als die Mitteilung eines kräftigen Gottesbewußtseins, durch welche die menschliche Natur zur vollendeten Schöpfung in ihrem Gesamtleben geführt wurde.[1]) Und durch Jesus erscheint solche Erlösung bewirkt vermöge der Mitteilung seiner unsündlichen Vollkommenheit, welche in ihm, der eben dadurch außerhalb des sündlichen Gesamtlebens stand, in der ungehemmten Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins bestand.[2]) In der einzelnen Seele kann sich die Erlösung nur darstellen in deren Aufnahme in die Lebensgemeinschaft Christi und in die Gemeinschaft mit der Seligkeit und Vollkommenheit des Erlösers.[3]) Es kommt dazu, daß nach dem Lehrsatz aus der (philosophischen) Ethik, mit welchem Schleiermacher seine Darstellung des christlichen Glaubens beginnt, das fromme Selbstbewußtsein wie jedes wesentliche Element in der menschlichen Natur in seiner Entwicklung notwendig auch Gemeinschaft und zwar einerseits ungleichmäßig fließende, andrerseits bestimmt begrenzte, d. h. Kirche werden muß.[4])

Bei solcher Grundauffassung vom Christentum und von der christlichen Kirche bleibt, wenn nun doch das für das christliche Leben unveräußerliche Lehrstück vom heiligen Geiste nicht fallen gelassen werden soll, nichts anderes übrig, als ihn in die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Form des das Gesamtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes zu setzen, dessen sich alle im Stande der Heiligung Lebenden als eines inneren Antriebes im gemeinsamen Mit- und gegenseitigen Aufeinanderwirken immer mehr eins zu werden bewußt sind.[5]) Wenn dann Schleiermacher namentlich in der

[1]) A. a. O. II, S. 15.

[2]) A. a. O. II, S. 14 f., § 88, 4.

[3]) A. a. O. II, S. 161, § 106.

[4]) A. a. O. I, S. 33, § 6.

[5]) A. a. O. II, S. 291 u. 280, § 123 u. 121, u. S. 243—246, § 16, bes. 16, 3. Es ist noch dazu zu nehmen, daß Schleiermacher I, S. 439, § 80, 1 deutlich erklärt, die Macht des Gottesbewußtseins in unserer Seele Gnade zu nennen und sie einer besonderen (von der allgemeinen göttlichen Mitwirkung verschiedenen) göttlichen Mitteilung zuzuschreiben.

Ausführung der drei Lehrsätze über den heiligen Geist[1]) sogar noch Weitergehendes etwa auszusagen geneigt erscheint (vgl. besonders § 124, 1. 2 u. § 122), als daß die von diesem Gemeingeist, dem Sinne Christi, beseelte Kirche in ihrer Reinheit und Vollständigkeit das vollkommene Abbild des Erlösers sei, was, da der Gemeingeist das von Christo angeregte kräftige Gottesbewußtsein ist, sich als notwendige Folge dieser Voraussetzung darstellt, so ist das in systematischer Hinsicht eine inkonsequente Akkommodation an die kirchliche Lehre, wenn das Ausgesprochene immer auch der christlichen Erfahrung entspricht und entnommen ist. Der Christ Schleiermacher mag mit manchen Worten einen tieferen Sinn verbunden haben als der Systematiker in seiner dialektischen Konsequenz auszusprechen sich verstatten durfte.

In wie falscher dialektischer Verknüpfung sie auch bei Schleiermacher auftrat, so brach doch in seiner Ausführung die richtige Erkenntnis wieder durch, daß die Kirche von dem Geiste Gottes getragen und belebt wird, daß es also in der Kirche eine reale, geistige, die Lebenseinheit der christlichen Gemeinschaft als moralische Person bedingende Macht giebt, welche alle ihre wahren Glieder (die Wiedergeborenen) bereits beseelt, und die andern zu beseelen strebt. Der heilige Geist erscheint bei Schleiermacher auch als die Kraft der christlichen Weltordnung oder des Gemeindelebens in seiner Gesamtheit, womit freilich die Analogie seiner Christologie überschritten ist.[2])

Doch zeigt sich auch, wie manchmal bei Schleiermacher die Worte in sehr flachem Sinne gebraucht sind, wenn nach ihm der christliche Gemeingeist nichts Geringeres als das göttliche Wesen selbst ist,[3]) gleichwie das göttliche Wesen in Christo war, und er dennoch die daraus, bei nicht pantheistischer Auffassung des Wesens Gottes, mit innerer Notwendigkeit sich ergebende Trinitätslehre ablehnt und jede Lehre von einer immanenten Trinität für nutzlos erklärt. Es zeigt sich darin, wie in so manchem andern Punkte, daß das religiöse Selbstbewußtsein in Schleiermacher bis ans Ende ein dualistisches, zwischen aus Spinozismus und Christentum entlehnten Momenten hin und her schwankendes blieb. Und so wird er zum schlagendsten Beweise, daß

---

[1]) Bes. S. 291, § 122, 3, u. S. 245, § 116, 3.
[2]) II, S. 528, § 170, 1.

die Entfaltung des Gehalts der religiösen Subjektivität, da der-gleichen Mischungen in der mannigfachsten Weise bei allen Menschen sich wiederholen, nicht zu sachlicher Klarheit und deshalb zur Feststellung einer für die Gesamtheit der Kirche dienlichen Heils- und Glaubenswahrheit ebensowenig führen kann, wie die Reflexion über den Gehalt des natürlichen Selbstbewußtseins.[1])

Achtes Kapitel.

Die Lehre vom heiligen Geiste in den Händen der negativen Theologie in Schleiermachers Nachfolge.

Die durch die wissenschaftliche Virtuosität Schleiermachers in die Theologie des 19. Jahrhunderts hineingeworfenen und bei ihm eigentümlich verbundenen verschiedenartigen Momente wirkten nirgends gemeinsam und nach ihrer Isolierung meistens in Verbindung mit andern gleichzeitigen Anregungen nach. In gewisser Hinsicht stellte sich seine Glaubenslehre, wie schon angedeutet ist, nur als eine Kritik — das Wort im Sinne Kants genommen — des durch Christum bedingten und vermittelten Gefühls der Ab-

---

[1]) Für die Bedeutung der Lehre Schleiermachers vom heiligen Geiste als Bezeichnung der Lebenseinheit der christlichen Gemeinschaft als einer moralischen Person (II, S. 245, § 116, 3) trägt es nichts aus, falls derselbe, wie Ritschl in seiner Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung (I[1], S. 500 ff., § 65) es darstellt, die Lehre von der Erlösung und Versöhnung zu solchem Ausdruck bringt, daß der Begriff der Lebensgemeinschaft, in die Christus die Erlösten aufnimmt, unter der Hand zum Ausdruck eines ganz individuellen Verhältnisses wird und das neue Gesamtleben aus der Stelle der Voraussetzung in die der einfachen Folge tritt (Christl. Glaube, § 113 bis 115). Denn falls es selbst so ist, was hier nicht untersucht und festgestellt werden kann, so wird diese Inkonsequenz nur zum Anzeichen davon, daß Schleiermacher über das Verhältnis des Werkes Christi und des Wirkens des heiligen Geistes nicht zur Klarheit gekommen ist. Sonst würde er durch das letztere ebenso den Einzelnen die Erlösung zugeeignet, als die Gemeinschaft der Erlösten gepflegt und erhalten werden lassen. Freilich, mit der ihm wohl von Zinzendorf wie von Kant zugekommenen Vorstellung vom heiligen Geiste als Gemeingeist allein, konnte er allein nicht vorwärts kommen. Die angebliche Erfahrung von der Anregung des Gottesbewußtseins durch dessen Kräftigkeit in Christo kann ebenso leicht als Vorbedingung der Sammlung um ihn, wie als von ihm ausgehende Wirkung in Betracht gezogen werden.

hängigkeit von Gott dar. Bei dieser Analogie seiner Theologie mit der von Kant in Deutschland angeregten spekulativen Bewegung[1]) war es natürlich, daß bei solchen, welche bei der Bearbeitung der christlichen Dogmen Schleiermachers Spuren besonders in dieser Richtung folgten, sich andere philosophische Gedankengänge, und, da die Philosophie Hegels noch fast mehr denn zwei Jahrzehnte nach beider Tode die vorherrschende blieb, namentlich aus dessen religionsphilosophischen Spekulationen stammende mit seinen Grundanschauungen mischten.

1. Die breite Schicht der Schüler Schleiermachers, welche nur die bezeichnete Seite aufgefaßt hatte, aber seiner religiösen Innerlichkeit entbehrte, sank, weil sie deren positive Impulse in sich nicht oder doch nicht vor allem mächtig werden ließ ebenso, wie es bei Kants Anhängern vielfach der Fall gewesen war, in geringerem oder stärkerem Grade auf das Niveau der rationalistischen Aufklärung zurück, wie jeder bezeugen kann, der mit ihr in Berührung gekommen ist. Das ließ fast alle Formen derselben in einzelnen Persönlichkeiten fortleben, was nach einer treffenden Bemerkung Twestens in seinen dogmatischen Vorlesungen (1855, unter bezüglichen litterarischen Nachweisen) um die Mitte des Jahrhunderts vielfach verkannt wurde. Hier ist aus ihnen nur auf eine derselben, auf die nach manchen Seiten hin ganz eigentümliche Gestalt L. J. Rückerts († 1871) hinzuweisen nötig.[2]) Sein von ihm selber so bezeichneter ethischer, aber abstrakt idealer Rationalismus, der sich ausschließlich auf die Idee und Kraft des Guten stellte und von hier aus vor allem auf philosophischem Wege unter Übung von Kritik an allem, selbst an des Apostels Paulus Verfahren und Lehre, weiter vorzudringen suchte, brachte eine in den mannigfachsten Farben schillernde, ebenso an den christlichen Ernst der auch von ihm einst besuchten herrnhutischen Bildungsanstalt zu Niesky wie an alle Wandlungen der Transscendentalphilosophie erinnernde, Theologie hervor. Wiewohl er pantheisierend, damit die Menschheit ihre heilige Bestimmung erfüllen könnte, ein ewiges Sein des Geistes, aber ein Sein ohne Erinnerung, annimmt, da Erinnerung und Bewußtsein der Seele und nicht dem Geiste angehören, erkennt er

---

[1]) Vgl. Lipsius, Dogmatik, 2. Aufl., § 4, S. 9 f.

[2]) Sein Hauptwerk: Theologie, 2 Bde., 1851, so ziemlich alle dogmatischen und ethischen Stoffe umfassend.

dennoch die Sünde als wahre Sünde und als die Ursache alles Unheils an. Die Erlösung, welche es nicht bloß mit der Aufhebung der Schuld, sondern auch mit der Aufhebung der Sünde im Willen zu thun hat, ist bewirkt durch die in Christi Person und Leben und Sterben ebenso erfolgte Offenbarung des heiligen Willens Gottes, und durch die Schönheit der Aufopferung des eigenen Selbst zum Heile anderer durch Christus, welche in dafür Empfänglichen die Liebe erwecken muß. So ruft der Glaube an Christus die Richtung des Lebens auf die in ihm dargestellte und wirksame Idee des Guten, heiligen Geist, hervor. Daher bleibt auch bei Rückert für diesen nur eine heiligende Wirksamkeit über und zwar eine innere und äußere und eine seelenvereinende Kraft desselben in der lebendigen Gemeine der Gläubigen. Es zeigt sich also bei Rückert aufs neue, daß bei lediglich philosophischer Fundamentierung der Theologie zur Erkenntnis der heilsaneignenden Wirkung des heiligen Geistes wie seiner diese allein ermöglichenden Persönlichkeit nicht zu gelangen ist.

2. Aber auch die auf der bezeichneten Schleiermacherschen Grundlage weiter arbeitenden theologischen Systematiker, die sich auf dessen spekulativen Höhe erhalten, bleiben bei derselben nicht völlig stehen. Der erste, lange Zeit als solcher allein dastehende und am engsten sich an Schleiermacher anschließende Dogmatiker dieser Art war Al. Schweizer[1] († 1888), der größte Kenner der reformierten Theologie. Seine Schleiermachersche Grundlage erweist sich genugsam daraus, daß für ihn das Christentum in der evangelischen Vollendung das zur vollen Durchbildung geförderte religiöse Bewußtsein ist, indem es auch die Sphäre des Heilslebens als schlechthin von Gott begründet und abhängig inne wird.[2] Nach ihm ist Theologie der von sich selbst weissagende Glaube,[3] und hat die Glaubenslehre den Glauben der jeweiligen Glaubensstufe der evangelischen Kirche darzustellen, also deren Glaubensbewußtsein zu entwickeln.[4] Aber

---

[1]) Vgl. Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen, 3 Bde., 1863 ff. (2. Aufl. 1877), zu welcher seine Glaubenslehre der ev.-ref. Kirche, 2 Bde., 1844 u. 1847, u. s. Centraldogmen d. prot. Kirche, 2 Bde., 1854—1856, sich als Vorstufen verhalten.

[2]) Christl. Glaubenslehre I, § 100; I, S. 343.

[3]) Vgl. Homiletik, S. 3 ff.

[4]) Christl. Glaubensl., § 10, I, S. 29.

er geht noch viel ausdrücklicher als Schleiermacher von der die Prärogative des Christentums verleugnenden Voraussetzung aus, daß alle andern Religionen als untergeordnete Vorstufen der christlichen anzusehen seien, geht deshalb auch mehr religionsgeschichtlich vor und bezeichnet die christliche Religion als Erlösungsreligion im scharfen Unterschiede von der ihr vorangegangenen alttestamentlichen Gesetzesreligion.[1]) Er teilt die Darstellung jener dem frommen Bewußtsein von der Ursächlichkeit, der principiellen Verwirklichung und der fortgehenden Aneignung des Heilslebens und Gottesreichs gemäß, wie Marheineke (Kap. 7, § 5) und Martensen (vgl. Kap. 10, § 2) vor ihm, trinitarisch ein. Bei ihm, dem genauen Kenner der Geschichte der Dogmatik der reformierten Kirche tritt nun aber unter dem Einfluß seiner spinozistischen Weltanschauung die Folge der Unterlassung einer scharfen begrifflichen Unterscheidung des heiligen Geistes und der Gnade[2]) grell hervor. Er sagt geradezu: Der heilige Geist ist die aneignende Gnade, und teilt danach die Betrachtung der Ökonomie des heiligen Geistes in die zwei Abschnitte von der aneignenden Gnade, und dem Werke der aneignenden Gnade.[3]) Der heilige Geist wird hier also ausgesprochenermaßen zu einer bloßen göttlichen Einwirkung geistiger Art, einer geistigen Aktuosität, einer Gnade benannten, aus Gott der absoluten Ursächlichkeit emanierten Kraft. Der damit gemachte Fehler tritt dann bei Schweizer darin selbst diataktisch hervor, daß er vom Wirken der Gnade zweimal handeln muß, indem er einmal im ersten Abschnitt die Gnade von der gratia praeparans, bis zur gratia sanctificans (§ 157—168), und zum andern im zweiten bei der Darstellung des Heilslebens des Einzelnen noch die Wiedergeburt und die Heiligung als Werke der Gnade (§ 177—186) zu erörtern sich veranlaßt sieht. Wie gänzlich aber der von Kant, de Wette, Schleiermacher und Hase als Gemeingeist hingestellte heilige Geist nur eine Verschleierung

---

[1]) § 94. 95, I, S. 318 ff.

[2]) Schon in der Glaubenslehre der ref. Kirche II, S. 443, war hervorgehoben, daß der heilige Geist in solchem Maße der Vermittler der Gnade und das Princip des Lebens in der Gnade (hier liegt eine begriffliche Ungenauigkeit vor) sei, daß man ihn selbst mit der Gnade habe identifizieren und als gratia applicatrix bezeichnen können.

[3]) § 138, III, S. 1 u. 419, auch S. 6. 7.

der Charakterisierung als Gemeinsinn sei, das wird bei Schweizer recht erkennbar, da er als Wirkung der Gnade neben dem Heilsleben der Einzelnen, deren brüderliche Gemeinschaft als Kirche unter Christus als dem Haupte aufführt und die Kirche als Organismus der gläubigen Gemeinschaft bezeichnet.[1]) Wohl spricht Schweizer auch von der Fähigkeit der Kirche unter Leitung des Geistes und des Wortes das zum Heil Nötige darzubieten.[2]) Allein in der Ausführung dieser im Paragraphen gegebenen Bestimmung heißt es klipp und klar dafür, vom Worte und Geiste Christi geleitet, und hält Schweizer sich davon fern, von einer Person des heiligen Geistes zu sprechen. Für Schweizer giebt es nämlich keinen dreieinigen Gott sondern nur Ökonomien der Erlösungsreligion. Die von Gott als der Liebe, welche unserer Sünde gegenüber als Gnade erscheint, verursachte Erlösungsreligion erscheint in Christo als dem Sohne Gottes und einzigem Mittler im Princip vollendet geoffenbart, wobei Idee und Erscheinung in ihm im Princip geeint sind, während sie in der Kirche als fortschreitender Aneignungsprozeß mittelst der aneignenden Gnade, dem heiligen Geiste, im Werden begriffen ist.[3]) Denn Gott als solcher könne weder zu Anfang noch zu Ende als weltlos gedacht noch für die Welt eine Schlußzeit verlangt werden, weil die Allmacht sonst einst und später wieder einmal als gegenstandslos und müßig erschiene.[4]). Die Erlösung wird hier dualistisch zu einem Prozeß zwischen Gott, dem Grunde der Welt, und dieser, die für jenen seinem Wesen nach erforderlich ist, und der heilige Geist ist die denselben in Gang erhaltende Kraft.

3. Einen andern neueren Dogmatiker, Lipsius († 1892), Schweizer anzureihen, könnte bedenklich erscheinen. Allein wenn Lipsius auch viel der Spekulation der Neukantianer entnimmt und nicht selten deren Wege einschlägt, so geht er doch wie Schleiermacher unter selbständiger Fortbildung von dessen Methode bei seinen dogmatischen Aufstellungen vor allem auf das religiöse Bewußtsein zurück, und sagt ausdrücklich: Die religiösen Aussagen handeln vom menschlichen Subjekt selbst in einer

---

1) § 187, III, S. 314, u. 191, S. 333.

2) § 193, S. 349.

3) § 104. 111 u. 138, I, S. 360; II, S. 1, u. III, S. 1.

4) § 199, 3, III, S. 387.

gegebenen Bestimmtheit, von dem persönlichen Lebenszustande des Subjekts, sei es von dessen geförderter, sei es gehemmter Lebensthätigkeit, wie solche im unmittelbaren Selbstbewußtsein ein Gegenstand unserer eigensten, innersten Erfahrung ist. Das religiöse Bewußtsein ist sonach zuständliches Bewußtsein für sich allein. Aber freilich kein zuständliches Bewußtsein von sich allein, sondern ein Gefühl verbunden mit innerer Anschauung eines von unserm Ich noch unterschiedenen Andern, auf welches sich das zuständliche Bewußtsein des Ich im religiösen Vorgang unmittelbar bezogen weiß.[1]) Die nebenhergehende Betonung der sittlich-religiösen Erfahrung darf hier die völlig Schleiermachersche Grundrichtung der dogmatischen Geistesarbeit von Lipsius nicht verkennen lassen.

Wie Schweizer betrachtet auch er die Lehre von dem in Christo erschienenen Heile unter dem Gesichtspunkte der dreifachen Ökonomie des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Auch nach ihm kommt der Glaube an die letzteren allein darauf hinaus, daß er der Glaube an den himmlischen Vater ist, der, wie er im Sohne die gottentfremdete Menschheit mit sich versöhnt, so im heiligen Geiste die Gläubigen ihrer Gotteskindschaft gewiß macht und sie als in ihnen gegenwärtige Kraft des göttlichen Lebens zur Lebensgemeinschaft mit sich zusammenschließt.[2]) So kennt Lipsius nur den Vater, der im Sohne sich geoffenbart, im heiligen Geiste aber sich selbst den Gläubigen mitgeteilt und zur Wesensgemeinschaft mit sich vereinigt hat.[3]) Während ihm die kirchliche Vorstellung vom heiligen Geiste als der dritten Person in Gott oder dem persönlichen Subjekt der aneignenden Gnade nur die formal-logische Konsequenz der Lehre von der metaphysischen Gottheit Christi zu sein dünkt, bestimmt er den religiösen Begriff desselben als die in der christlichen Gemeinschaft und in dem subjektiven religiösen Bewußtsein der einzelnen Gläubigen sich bethätigende Gottesmacht.[4]) Er ist ihm deshalb die im religiösen Leben der Gläubigen als schöpferischer Quell, innere Norm und wirkende Kraft sich bethätigende göttliche Geistesmacht. Lipsius läßt in der Lehre vom heiligen Geiste sich das eigentüm-

---

[1]) Vgl. Zeitschr. f. Protest. u. Kirche 1876, S. 279.

[2]) Lehrbuch der evang.-protest. Dogmatik 1876, § 241, 3. Aufl., S. 168.

[3]) A. a. O., § 242.

[4]) § 676, S. 593.

liche Wesen des Christentums als Gnadenbringer ausdrücken, so daß ihm auch das Walten des heiligen Geistes mit dem Walten der heilsaneignenden Gnade, und dieses wieder mit dem Walten der göttlichen Gnaden- und Heilsordnung überhaupt zusammenfällt. Selbst das aber soll der heilige Geist nur dem spekulativen Gehalt seines Begriffs nach sein. Die subjektive psychologische Erfahrung im frommen Bewußtsein soll ihn nur als die Offenbarung der göttlichen Liebe im Menschengemüt, als göttlichen Gnadentrost im Glaubensleben und als göttliche Gnadenkraft im Willen des Menschen erkennen lassen.[1]) Auf diese Weise will Lipsius einerseits durch die gezeichnete Gnadenwirkung die Einheit des menschlichen Geisteslebens undurchbrochen, andrerseits aber auch das göttliche Geisteswirken im Menschen, und dessen eigene religiöse Thätigkeit nicht vereinerleien lassen, indem dies die beiden wesentlichen Momente eines und desselben unteilbaren inneren Vorgangs seien.[2]) Notwendigerweise kann dabei Lipsius die (psychologisch unbestreitbare) selbständige Art dieses Waltens so wenig festhalten, daß er dasselbe sowohl in der christlichen Gemeinschaft wie im christlichen Individuum auf die geschichtliche Person und das geschichtliche Werk Jesu Christi zurückgehen und mit dem königlichen Wirken des erhöhten Christus zusammenfallen, also es im Grunde bloß als den die Wirklichkeit des christlichen Princips bethätigenden Geist der Kindschaft bei Gott erweisen lassen muß. Nun darf aber auch nicht unangeführt bleiben, daß Lipsius dabei „eine reale Einwohnung des Geistes Gottes in den Gläubigen oder eine Gegenwart Gottes in ihnen nicht bloß als zweckentsprechende Willensnorm (Gesinnung), sondern zugleich als zweckerfüllende Kraft annehmen, und keineswegs den heiligen Geist bloß als einen bildlichen Ausdruck für die der Gemeinde geoffenbarte Erkenntnis des göttlichen Willens ansehen zu wollen“ erklärt hat.[3]) Freilich bleibt sich Lipsius darin aber nicht gleich. Denn wo er von der Kirche als organisierter Gemeinschaft des Glaubenslebens zu reden beginnt, sagt er über diese wieder, sie habe ihre innere Einheit an dem christlichen Gemeingeiste und dem in ihm sich vermittelnden religiösen Princip

[1]) § 677 u. 678, S. 594 f.

[2]) § 599.

[3]) Dogmat. Beiträge, 1878, S. 17.

des Christentums oder in dem Bewußtsein von der durch Christum vermittelten Versöhnung und Erlösung, durch welches zugleich eine gemeinsame religiös-sittliche Weltanschauung und Zwecksetzung gegeben ist.[1]) Hiermit ist der Geist doch wieder zu dem in der Gemeinschaft der Gläubigen, welche organisiert Kirche heißt, waltenden Geiste (d. h. Sinne) Christi geworden. Daran ändert es auch nichts, daß Lipsius darauf abermals von dieser vom heiligen Geiste organisierten Heilsgemeinschaft sagt, sie stelle sich zugleich als objektive göttliche Heilsanstalt dar, in der sich die Wirksamkeit des heiligen Geistes durch Wort und Sakrament stetig vermitteln solle, was aber dieses Dogmatikers obigen Bestimmungen zufolge, zu denen es nur stimmt, wenn der christliche Glaubensgeist als reiner Ausdruck des heiligen Geistes bezeichnet wird,[2]) völlig unfolgerichtig ist.[3])

Bei Lipsius sind noch weit mehr wirkliche Momente der christlichen Erfahrung beachtet und auch verwertet als bei Schweizer, und in der Beziehung findet sich in gar mancher seiner Aufstellungen eine weit größere Förderung der wissenschaftlichen Erkenntnis des Waltens des heiligen Geistes als bei dem zuvor Genannten. Leider aber werden auch in diesem Lehrstücke, wie in seinem ganzen dogmatischen Aufbau, solche erkannte Wahrheitsmomente durch seine monistische Gottesidee, nach der dieser bloß als die absolute Substanz, die dazu nichts sein soll, als ein von allem endlichen Dasein schlechthin verschiedenes Sein,[4]) der Weltgrund, die Weltnatur, stets wieder entwertet. Denn wie er nicht einmal die Linie finden kann, welche die einfache Naturgesetzlichkeit von weltregierender göttlicher Einwirkung scheidet, so wird es ihm, wie oben bemerkt ist, erst recht unmöglich, die natürlichen psychischen Regungen in der Menschenseele von den Einwirkungen des heiligen Geistes auf diese zu unterscheiden, und muß er in dem als heiliger Geist Bezeichneten immer wieder nur eine von Gott, dem unpersönlichen Weltgrunde, der Weltnatur, ausgehende, im menschlichen Wesen eo ipso waltende Naturkraft finden.[5])

---

[1]) § 859, S. 763.

[2]) Vgl. S. 765 f.

[3]) § 861.

[4]) Vgl. S. 167 f.

[5]) Nur in einer Anmerkung kann hier auch auf G. Runze (Grundriß d. evang. Glaubens- u. Sittenlehre, 2 Hefte, 1883/84) hingewiesen werden.

In den Fußstapfen Schleiermachers bewegte sich im Grunde auch Schenkel,[1]) wiewohl er sich auf das Gewissen anstatt auf das christliche Bewußtsein stellte. Für diese Ge=

Insofern steht er von Lipsius weit ab, als in seinem System in viel specifischerer Weise religionsgeschichtlich verfahren und Schleiermachers Anschauung vom Verhältnis des Christentums zu den andern Religionen strenger selbst als von Schweizer durchgeführt ist (vgl. § 69. 79). Aber er gehört doch zu diesen Theologen, weil er bei Bestimmung des Wesens der Religion (§ 17, I, S. 19) von dem Satze ausgeht: In jedem religiösen Erleben liegt mit dem Bewußtsein der Abhängigkeit von übersinnlicher Macht 1. ein befreiendes und verewigendes Moment gegenüber der sonstigen Gebundenheit an den . . Naturzusammenhang, 2. ein gemeinschaftliches Moment gegenüber sonstiger Isolierung ꝛc. Bei ihm wird aber der antichristische Typus solcher Betrachtung des Christentums als bloßes Moment in der religionsgeschichtlichen Entwicklung des Menschengeschlechts vollends klar. Er handelt nur vom Symbol der Dreieinigkeitslehre, und kennt nur eine ideelle Bedeutung des Trinitätsproblems von einem Erkenntnis begründenden Werte (§ 108), so daß ein dogmatisches Lehrgebäude in jenem Glaubenssatz nur durch rekapitulierende Illustration seine architektonisch krönende Spitze bekommt. Er urteilt weiter: Eine (willkürliche) Klassifizierung der Momente des Gotteswesens wäre in unendlicher Weise möglich, und nur eben so zweckmäßig und wahr sei es, die biblisch gegebene Terminologie des schaffenden und gütigen Vaters, des Vernunft begründenden Wahrheitswortes als eines im Sohnesgehorsam kindlichen Sendboten und des stärkenden, reinigenden und verklärenden Gemeingeistes festzuhalten (I, S. 237 f.). Von Gnade ist nach diesem christlichen Dogmatiker nur zu sprechen, weil die Voraussetzung einer möglichen Selbsterlösung nicht der Gottergebenheit entspricht (§ 36). Er weiß demgemäß an den heiligen Geist auch nur in der Weise zu erinnern, daß er innerhalb der Berufung der Menschen die allgemeine Bestimmung zum Reiche Gottes hervorhebt, welchem die Menschheit kraft des ihr immanenten göttlichen Geistes unhintertreiblich entgegengeführt wird (§ 40, II, S. 51), und daß er die Idee der Kirche im N. T. mit den Worten angiebt: „Als Wesen der von Jesus gestifteten Gemeinde wird seit Paulus der Geist Christi in seiner specifischen Neuheit erkannt, oder in anderm Bilde der mystische Leib des Erlösers, welcher mit dem schattenhaften Wesen der gesetzlichen Gemeinschaftsform kaum vergleichbar“ ist (§ 73, II, S. 103 f.). Für diesen, wie er sich wohl schätzen wird, konsequenten Schleiermacherianer (auf das Buch „Christlicher Glaube“ wird öfters in den §§ verwiesen) fällt die Lehre vom heiligen Geiste ganz aus. Zu beneiden ist die philosophische Klarheit nicht, welche Runze dabei dennoch vom evangelischen Glauben zu lehren wähnen läßt.

[1]) Vgl. Christliche Dogmatik vom Standpunkt des Gewissens aus dargestellt, 3 Bde., 1858/59; die spätere populäre Schrift: Die Grundlehren des Christentums aus dem Bewußtsein des Glaubens dargestellt, 1877, zeigt ein bedeutend weiteres Hinabgleiten auf der Stufe des alten Rationalismus.

schichte ist eine Erörterung darüber, ob Schenkel mit Recht oder Unrecht das Gewissen als das religiöse und ethische Centralorgan auffaßte, entbehrlich.[1]) Hier kommt es allein darauf an, festzustellen, inwieweit auch dieser Versuch, einem menschlichen Seelenvermögen die Kritik der Offenbarungslehren zu übertragen, zu einer Förderung oder Verkümmerung der Lehre vom heiligen Geiste geführt hat. Dies zu untersuchen ist um so bedeutsamer, weil gerade das Gewissen im Neuen Testament zu Gott in nähere Beziehung gesetzt, als *συνείδησις θεοῦ* (1. Petr. 2, 19) für theonom erklärt und ihm bis auf einen gewissen Grad eine ähnliche Stellung im Menschen zugesprochen wird, wie dem testimonium Spiritus sancti (Röm. 8, 16; 9, 1). Aber sofort muß auch Schenkel die völlig subjektive Art seines dogmatischen Standpunktes darthun, indem er bei der Besprechung der Dreieinigkeit einzuräumen genötigt ist, über das innergöttliche Wesen Gottes lasse sich überhaupt nichts aussagen, indem damit von Gottes Selbstbezeugung in Christo ganz abgesehen werde. Freilich wird von ihm mit dieser Erkenntnis kein voller Ernst gemacht. Denn es läuft auf eine Selbsttäuschung des Dogmatikers hinaus, wenn Schenkel behauptet, Gott habe sich als der Grund der Welt, das absolute Leben und der absolute Zweck im Gewissen bekundet, und müsse sich darum als der über der Welt, in der Welt und für die Welt Seiende dem Selbstbewußtsein offenbaren,[2]) in allen drei Gestalten seiner zeitgeschichtlichen Selbstoffenbarung teile er aber dasselbe ewige und an sich unveränderliche Personleben mit.[3]) Offenbar werden, wie ein Blick auf Apg. 17, 28 darthut, bei dieser Auffassung die Grenzen des eigentümlichen Verhaltens der drei göttlichen Personen zur Welt, und insonderheit die Grenzen der specifischen Wirkungssphäre des heiligen Geistes völlig verwischt und verrückt. In Beziehung auf ihn wird gesagt, er bilde die endliche Welt zu einem immer adäquateren Organ des unendlichen göttlichen Lebens aus. Diese in neuerer Zeit (vgl. später bei Beck und bei Hofmann) wiederholt anzutreffende Annahme der Zusammengehörigkeit des Naturlebens und des geistlichen Lebens nötigt dann bei der Bekehrung, welche als eine andere Seite des

[1]) Vgl. Kähler, Art. Gewissen, u. Köstlin, Art. Dogmatik, in der Th. RE.² V, S. 158 u. III, S. 654 (3. Aufl. IV, S. 751).

[2]) A. a. O., S. 311.

[3]) A. a. O., S. 552.

einheitlichen Vorganges, den die Wiedergeburt bildet, gedacht werden soll,[1]) zwar dem Geiste Gottes eine bedeutsame, unmittelbare Wirkung auf den Geist des Menschen zuzuschreiben,[2]) — aber nur in der Weise, daß die Predigt von Christo vermittelst desselben als einer ursprünglich schöpferischen Kraft Gottes auf den Menschen mittelbar wirkt. Des Geistes Wirkung soll zunächst im Gewissen vor sich gehen und zwar so, daß das Subjekt für die Aufnahme des in Christo geoffenbarten Heilslebens durch ihn vorbereitet wird. Daraus aber, daß Schenkel das Subjekt durch die Geisteswirkung bloß tüchtig gemacht werden läßt, das im Worte dargestellte geschichtliche Bild des Erlösers, welches der Geist ursprünglich hervorgebracht hat, in seinen eigenen Geist und in sein inneres Leben zurückzuverwandeln, geht aufs deutlichste hervor, wie von ihm dem heiligen Geiste keine bekehrende, sondern nur eine das natürliche menschliche Geistesleben erhöhende Macht beigemessen und demnach in Wirklichkeit allein ein Einfluß des göttlichen Lebens auf die Naturseite des Menschen angenommen wird. An einen von Gottes Schöpferkraft zu unterscheidenden eigentümlichen heiligen Geiste wird im Grunde nicht gedacht. Infolgedessen kann auch bei der Kirche, wiewohl Schenkel im Gefüge seines dogmatischen Systems von ihr eher zu handeln hat, als von der Bekehrung, und diese mittelst der Aufnahme in die Gemeinschaft der Gläubigen erfolgen soll,[3]) doch eben nur als die Gemeinschaft solcher vorgestellt werden, in denen das Personleben Christi durch sein Wort und seinen Geist, wenn auch zuerst nur keimkräftig, zur bewußten Selbstverwirklichung gelangt.[4]) Die Kirche erscheint auf diesem Standpunkte eben nur als die menschliche Gemeinschaft, durch die Christi Personleben sich in der Menschheit fortsetzt, wiederholt und vollendet, — in keiner Weise aber als ein Tempel des heiligen Geistes.

---

[1]) A. a. O., S. 1004.
[2]) A. a. O., S. 1023.
[3]) S. 995.
[4]) S. 919.

Neuntes Kapitel.

Die Arbeit der Vermittlungstheologie an der Lehre vom heiligen Geiste.

Für die Kirche ist Schleiermacher am bedeutendsten geworden durch die schon mit seinen Reden von der Religion (1799) begonnene Belebung der inneren Frömmigkeit, und die Erweckung des historischen kirchlichen Bewußtseins. Wurde das Erwachen des letzteren auch bereits in den 91 Thesen von Klaus Harms kund, so trat doch jene früher zugleich mit der tiefgehenden religiösen Bewegung infolge der französischen Bedrückung und der Freiheitskriege in der Kirche Deutschlands und in der Theologie derselben hervor. Es lag aber in der Art der evangelischen Frömmigkeit, daß selbst Theologen, die bei der Förderung der theologischen Erkenntnis an der Schleiermacherschen Methode zu theologisieren festhielten, sich bei ihren Erörterungen mehr an die Schrift hielten und das Verhältnis des Erkennens zum religiösen Bewußtsein anders bestimmten, indem sie diesem stärkeren Einfluß einräumten. Das brachte es mit sich, daß sie teils über das Verhältnis der Glaubenslehre zu den Aussprüchen der heiligen Schrift, teils über manche philosophische Voraussetzungen und Lehrsätze anders dachten. Unausbleiblich wurde dadurch auch eine andere Stellung dieser Theologen zur Kirchenlehre.[1]) Vor allem aber empfing das, was man bei Anwendung der Schleiermacherschen Methode religiöses Bewußtsein nannte, einen anderen Inhalt. Neander, der bedeutende Kirchenhistoriker, welcher für Tausende der sie von Schleiermacher zu einer positiven Theologie hinüberführende Mittelsmann geworden ist, verstand unter dem christlichen Bewußtsein, dessen Theologie man aufstellen wollte, die selbständige, nach ihrem eigenen Gesetze waltende Macht des christlichen Glaubens in dem subjektiven Leben des Einzelnen, in der Gemeinde und in der Kirche im Ganzen, — das, was eben nach dem Worte des Herrn den Sauerteig für alle andere geschichtliche Entwicklung der Menschheit bilden muß.[2]) Für christliches Bewußtsein sagte man wohl auch christliche Erfahrung und ließ diese neben der

---

[1]) Vgl. Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik II, S. XIX.

[2]) Vgl. A. Neander, Abhandlungen, S. 249.

Schrift Erkenntnisquelle der in Christo geoffenbarten Wahrheit sein. Auf diese Weise hofften die so denkenden Theologen das Auseinandergehen von Glauben und Wissen, welches Schleiermacher in seinem berühmten Sendschreiben an Lücke bei einem Hinausgehen über ihn für die Zukunft mit Besorgnis bevorstehen zu sehen vermeinte,[1]) vermeiden, zwischen beiden vermitteln und zugleich die konfessionellen Gegensätze innerhalb des Protestantismus überbrücken zu können. Da dies Bestreben sich mit mehr oder weniger Rücksicht auf die von der Zeitphilosophie dargebotenen spekulativen Elemente und deren Wandel im Laufe der Jahrzehnte zu bethätigen vermochte, so zerfallen auch die Vertreter der Vermittlungstheologie in verschiedene Gruppen, deren Beiträge zur Lehre vom heiligen Geiste nun registriert werden sollen.

1. Unter dem Eindruck und Einfluß der oben bezeichneten von den Freiheitskriegen ausgehenden geistlichen Bewegung in Deutschland traten zuerst solche Dogmatiker auf, welche die Erkenntnisquelle der heiligen Schrift der des christlichen Bewußtseins einfach zur Seite stellten und dabei die Theologie des letzteren mit spekulativen Elementen zu verschmelzen trachteten. Ihr würdiger Patriarch C. Im. Nitzsch (geb. 1787, gest. 1868),[2]) trat sofort mit der Anerkennung der Persönlichkeit des heiligen Geistes hervor,[3]) betonte die Unterschiedenheit der Gnade des heiligen Geistes von der Jesu Christi. Er sieht in jener das Princip der Heilsordnung (Wiedergeburt) und bringt das bei der Erörterung der Heiligung zum prägnanten Ausdruck, indem er vom Gesetz, von der Zucht und Übung und von der Frucht des heiligen Geistes handelt.[4]) Im Verfolg dieser Gedanken wird dann auch der heilige Geist als Gemeindegeist nur insofern charakterisiert, als durch ihn der Christ zugleich mit dem ganzen Leibe des Herrn eigentümlich verbunden[5]) und als des Geistes Frucht im

---

[1]) Vgl. Stud. u. Krit., 2. Jahrg. 1829, S. 255 ff. u. 481 ff.

[2]) System d. christl. Lehre, zuerst 1829, 6. Aufl. 1851, u. Akadem. Vorträge über die christl. Glaubenslehre für Studierende aller Fakultäten, 1858.

[3]) System, § 61 u. 84. Hier wird zwar unbedingt noch ungenügend gesagt, die Schrift zeige an, „daß wir den Gott, der die Liebe ist, als den heiligen Geist, d. i. als die durch das Wort bleibende, mitteilende, aneignende Liebe, gleich göttlich zu verehren haben.“

[4]) System, § 140 u. 153—184.

[5]) § 185.

Einzelnen auch der Gemeinsinn angegeben wird.[1]) Nur darin wirkt der Individualismus des Grundprincips des religiösen Selbstbewußtseins nach, daß es wie zu den wesentlichen Bestimmungen des Menschen Mitmensch zu sein, so zu denen des Christen gehörig bezeichnet wird, als Glied Christi Mitglied der gläubigen Gemeinde zu sein.[2])

Ihm stellt sich einer der ältesten Schüler Schleiermachers, Twesten (geb. 1789, gest. 1876) dadurch völlig zur Seite,[3]) daß er das besondere Werk des heiligen Geistes als Erweis seiner selbständigen Persönlichkeit betont. In seinen gedruckten Vorlesungen[4]) ist er über die Entwicklung der Trinität nicht hinausgekommen. In den vom Verfasser von Michaelis 1855 bis dahin 1856 gehörten Vorträgen stellte er, während er sich im ganzen dem Gange von Schleiermachers Christlichen Glauben anschloß, bei der Entwicklung des Bewußtseins von der Gnade den heiligen Geist als das Princip der göttlichen Gnadenwirkungen hin, besprach nach dem Wesen desselben dessen Wirken unter dem alten Schema des munus triplex Spiritus sancti, war aber dann um seines Grundschemas willen genötigt, den Menschen und die Welt als Objekt der Gnade und dabei vor allem nicht ohne Wiederholungen den Gnadenstand des Individuums (Heilsordnung: Gnade und Gnadenmittel) zu behandeln. Die Gnade wird dabei nicht als gratia affectiva, sondern als effectiva, göttliche Wirksamkeit (Art und Weise ihrer Bekundung) und zwar, ohne sachliche Unterscheidungsmomente angeben zu können, bloß scholastisch spaltend, als gratia tertii articuli, mit der der heilige Geist auf uns wirke, bezeichnet. In dem nur mehr bloß an-

---

[1]) § 184.

[2]) Akad. Vortr., S. 159.

[3]) Twesten hierher zu stellen wird der Verf. durch dessen kirchenregimentliches Verhalten und die noch bei seinem Jubiläum bekundete Betonung seines biblischen Standpunktes bewogen. Seiner persönlichen Erfahrung nach würde der Verf., da er von Twesten noch vor den sog. inneren Quellen der Vernunft und des christlichen Bewußtseins auf die Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche sogleich hinter der heiligen Schrift als äußere Quelle hingewiesen und überhaupt erst von der Wahrheit der lutherischen Glaubenslehre überführt ist, zu den ersten Förderern der lutherischen Dogmatik im nächsten Kap. gezählt haben.

[4]) Vorlesungen über die Dogmatik der ev.-luth. Kirche, 2 Bde., 1837. 1839, II, S. 280 ff.

gedeuteten Kapitel über die Entstehung und Entwicklung des Gnadenstandes in der Kirche oder der Kirche als Objekt der Gnade wird trotz der richtigen Subsumtion des heiligen Geistes nicht gedacht, sondern diese nur als der Leib Christi, d. h. eine ethische Gemeinschaft, in welcher die Erlösung durch Jesum Christum teils bereits schon verwirklicht ist und teils erst noch bei immer zunehmender Vollkommenheit verwirklicht werden soll, beschrieben.

Eine folgerichtigere Durchführung der richtigen Grundgedanken läßt in mancher Hinsicht J. Müller († 1878) in seiner Abhandlung über das Verhältnis zwischen der Wirksamkeit des heiligen Geistes und den Gnadenmitteln des göttlichen Wortes [1]) erwarten, so daß das Fehlen einer Darstellung des ganzen Lehrstücks von seiner Hand trotz mancher spiritualistischen Einseitigkeit zu bedauern bleibt. Bei ihm tritt die selbständige Wirksamkeit des heiligen Geistes als persönlichen Subjekts aufs deutlichste hervor, und das unklare Zurseitestellen der Gnade (gratia effectiva) fehlt ganz. Die pietistisch-individualistische J. Müllers bewirkt es dabei aber, daß er von der unsichtbaren Kirche und deren Fortpflanzung handeln kann,[2]) ohne auch nur des heiligen Geistes und seines Waltens in der Kirche mit Ausnahme des von dieser Richtung wieder gern betonten testimonium Spiritus sancti zu gedenken, und allein auf die geistliche Nachkommenschaft Christi, als eine Nachwirkung der Erscheinung Christi auf den Glauben durch andere zu sprechen kommt.

Weit einseitiger und weniger einsichtig vertritt der Herrnhutische Theologe H. Plitt[3]) den im wesentlichen gleichen Standpunkt. Von ihm wird der heilige Geist nach der einen Seite als das Subjekt der nächsten Wirksamkeit und Jnwohnung des unsichtbaren Gottes in der versöhnten Menschheit, nach der andern Seite als der göttliche Träger des heiligen Gemeinschaftslebens der letzteren unter sich genannt, gleichwie er das in Ewigkeit in der Gottheit zwischen Vater und Sohn sei.[4]) Einseitig und wortreicher als nötig wird dabei das Wirken und Walten des heiligen Geistes als das eine göttliche Liebesleben beschrieben,

[1]) Dogmatische Abhandlungen, S. 127 ff., bes. 196. 210 u. 224.
[2]) Ebd., S. 336 ff.
[3]) Glaubenslehre, 1863/64, 2 Bde.
[4]) A. a. O II, S. 144, § 21.

das dem begnadigten Menschenkinde in seiner reichen Gemeinschaft sich mannigfaltig und dann so vollkommen umfriedigend wie befriedigend erschließt,[1]) und dabei wird die Trinität nur psychologisch verstanden. Bei einer im Geleise Zinzendorfs (vgl. Kap. VI, S. 227, § 4) einhergehenden völlig einseitigen, christologischen Orientierung des gesamten Heilswerkes bleibt für das Wirken des heiligen Geistes gar keine eigentümliche Sphäre. Denn trägt das ganze Einigungswerk einen gottmenschlichen Charakter, so kann der heilige Geist nur nebenbei in Betracht kommen. Richtig wird nur gelehrt,[2]) daß die Berufung der Einzelnen zu Christo teils eine äußere, im allgemeinen durch die Verkündigung des Wortes, teils eine innere, individuelle, persönliche, für jeden specielle Wirksamkeit des heiligen Geistes ist, deren Momente der Zeit nach zwar oft auseinandertreten, hingegen der Idee nach wesentlich zusammengehören. Doch wird das ganze innere Leben der Christen nicht in gehöriger Weise auf das Wirken des heiligen Geistes zurückgeführt. Plitt weiß, völlig beherrscht von der herrnhutischen Einseitigkeit, in dieser Beziehung nur zu sagen, daß die durch Christus gestiftete Gemeinde das Himmelreich ist, weil sie nach ihrem Grunde, Wesen und Ziele himmlischer, pneumatischer Natur ist.[3])

2. In diesem Geleise bewegen sich auch die reformierten Dogmatiker, die über Schweizer (vgl. Kap. VIII, § 2, S. 205 ff.) an Positivität des Princips und der Aufstellungen hinausgehend, aber der Union der Konfessionen geneigt sind. Der erste derselben, J. P. Lange[4]) († 1884), der spätere Herausgeber des bekannten theologisch-homiletischen Bibelwerkes, bezeichnet den heiligen Geist als Vollender des Erlösungswerkes, kommt aber nicht dazu, dessen Proprietäten im Unterschiede vom Vater und vom Sohne, trotz seiner Festhaltung an seiner Persönlichkeit klar herauszustellen, sondern verwischt dieselben.[5]) Das hängt damit zusammen, daß er wohl nicht ohne Beeinflussung durch Schweizer

---

[1]) S. 151.

[2]) II, S. 18, § 51.

[3]) A. a. O. II, S. 170, § 63.

[4]) Christl. Dogmatik in 3 Bdn., 2. Teil: Die positive Dogmatik, 1849 bis 1851.

[5]) A. a. O., S. 255 ff.

den heiligen Geist schlechthin als aktuose Gnade (gratia efficax) hinstellt, um nach dürftiger Behandlung der Lehre von der Person des heiligen Geistes um so umständlicher die von der gratia applicatrix zu erörtern.[1]) Bei seiner Unklarheit über die trinitarischen Unterschiede in dem einen Gott kann er sagen: Der Geist der Schöpfung ist der Geist der Erlösung, der aber erst der heilige Geist wird. Aber in dem Gefühl, daß darin eine unbiblische Identifizierung sich verberge, macht er auch darauf aufmerksam, daß die gratia als aneignende Aktuosität von der gratia als göttliche Eigenschaft (welche das Heil beschließt) zu unterscheiden ist. Doch beschreibt er bald wieder den heiligen Geist als Geist des Vaters und der vorbereitenden Gnade und als aus Gott hervorgehendes Leben.[2]) Diese Unsicherheit betreffs des Wesens des Geistes verhindert denn auch die Geltendmachung der richtigen Erkenntnismomente, die er ausspricht. So sagt er, daß der heilige Geist der Geist der absoluten Heiligung ist, welche der Welt entnimmt und die Entnommenen Gott zurückgiebt.[3]) Damit erklärt er den heiligen Geist für die belebende Gottesmacht, welche nicht bloß den Menschen innerlich heiligt und dadurch zur Verklärung führt, sondern auch die ganze Verklärung oder Vollendung der Welt bewirkt, die nach Lange auch vermittelst der Kirche sich vollzieht.[4]) Weiter aber dringt seine Erkenntnis in das Verhältnis der Kirche zum heiligen Geiste nicht ein, sondern er bleibt dabei stehen, daß für sie als den Leib Christi der heilige Geist das einheitliche Selbstbewußtsein bilde. Das hängt mit seiner phantastischen Christologie eng zusammen, welche ihn die Kirche als den Makrokosmus der Erscheinung Christi, des andern Adam (Universalmenschen), erscheinen und sogar für die Fortsetzung oder Neugestaltung der Menschwerdung Christi halten läßt, in welcher sich sein Leben im heiligen Geiste zum Leben

---

[1]) S. 933 ff.

[2]) Vgl. S. 937, wo es heißt: Der Geist erscheint überall in einer bestimmten Wesensgestalt mit Beziehung auf ein bestimmtes Leben. Denn der heilige Geist ist nicht die Negation des ausgelöschten Leibes eines bestimmten Lebens, sondern die absolute Einheit der in dem betreffenden Leben beschlossenen Mannigfaltigkeiten.

[3]) A. a. O., S. 943.

[4]) S. 941.

einer heiligen Gesellschaft der Religion in der Menschheit entfalten soll.[1])

In manchen der Zeitphilosophie entlehnten Begriffen und Vorstellungen trifft der andere, bei weitem nicht so phantastische und dem alten reformierten Lehrtypus sich in den allermeisten Punkten anschließende reformierte Dogmatiker, Ebrard[2]) († 1888) mit dem etwas älteren Lange, neben dem er zuerst einige Jahre lang gewirkt hat, zusammen. So ist für Ebrard der heilige Geist Gott als Vollender, wie der Vater Gott als Ursprung alles Zeitlichen, und der Sohn Gott als der Mittler, und das gesamte Walten Gottes mit und in der Welt nur ein Hinwirken auf seine Selbstverklärung als solcher in dieser,[3]) und zwar ebenso im Mikrokosmus des Menschen wie im Makrokosmus der Welt. Sonst aber bleibt Ebrard bei der viel einfach biblischeren und nüchternen Haltung seiner Ausführungen der Schriftlehre viel näher. So er läßt auch die Vollendung nicht unmittelbar das Werk des Vaters und des Sohnes sein, sondern die Arbeit des heiligen Geistes, welcher alle Rückkehr zu Gott vermittelt.[4]) Diese beschreibt er als Arbeit an dem Herzen des Sünders, und die Herstellung einer deutero-adamitischen Menschheit durch sie erscheint ihm als die Vollendung. Bei den bezüglichen Ausführungen wird er nach Art aller Reformierten allzu spiritualistisch. Er unterscheidet scharf eine metanoetische Arbeit des Geistes zur Bekehrung und eine anagenetische desselben zur Wiedergeburt, und läßt beide in dieser Weise aufeinander folgen. Jene schreibt er dabei mehr dem Worte, diese mehr einem geheimnisvollen Akte des heiligen Geistes zu.[5]) Und in ähnlicher Weise stellt er nebeneinander die unsichtbare Geisteswirkung und die sichtbare historische Gemeinschaft der Gnadenmittel, die Kirche, um dieser die vocatio communis, dem heiligen Geiste selber aber die vocatio interna beizulegen.[6]) Wie viel gerechter Ebrard daher auch dem in der heiligen Schrift vom heiligen Geiste Bezeugten wird, so hindern ihn doch gewisse falsche

---

[1]) S. 1081.

[2]) Christliche Dogmatik, 2 Bde., 1862/63.

[3]) Vgl. I, S. 496 u. 726, § 150.

[4]) II, S. 304, § 438.

[5]) Ebd.

[6]) S. 378 f. vgl. 390 f.

Voraussetzungen die universale Wirkungssphäre desselben anzuerkennen und zu erfassen.

3. Es war aber natürlich, daß es manchem dienlich erschien, die Theologie des christlichen Bewußtseins in der Weise einer strengeren, bald mehr den alten Mystikern, bald mehr Hegel nachahmenden Spekulation zu gestalten. In der Art ersterer verfuhr Liebner,[1]) dem die Schöpfung als Offenbarung einer Nach-außen-setzung oder Fortsetzung dessen, was absoluter und ewigerweise im immanenten göttlichen Logos geschieht, erscheint. In dem allein erschienenen Bande seiner Dogmatik sind im Grunde nur die durch sein christologisches Princip bedingten fermenta cognitionis niedergelegt. Ganz abgesehen davon, wie stark monistische und emanatistische Momente in diesem Grundgedanken liegen, so beweist die alte morgenländische Theologie schon in ihren letzten Stadien (vgl. 1. Buch, Kap. III, § 6), daß von dem Gedanken aus: Gott, die absolute ethische Persönlichkeit (Liebe) schafft die Menschheit dazu, daß er sich ihr als seiner persönlichen Kreatur (Ebenbild) selbst mitteile oder real offenbare (indem Offenbarung als wesentlich göttliche Lebensmitteilung angesehen wird), ihr somit die vollkommene Gemeinschaft mit sich, d. h. die absolute Religion vermittele, diese reale Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit sich aber nur in der centralen und universalen Person des Gottmenschen vollende und genüge, — sich nimmer zu einem mit der thatsächlichen Offenbarung Gottes in der Sendung des heiligen Geistes zusammenstimmenden Verständnis des letzteren durchdringen läßt.

Was wohl im günstigsten Falle bei solcher mystisch fundierten Spekulation herauskommt, zeigt die fast gleichzeitig erschienene Schrift des Liebner geistesverwandten Schoeberlein († 1881): Grundlehren des Heils, entwickelt aus dem Princip der Liebe (1848). Da wird zwar zunächst der heilige Geist als der hingestellt, ohne den als drittes Ich die Liebe Gottes in dem gemeinsamen konkreten Wesen nicht sein könne. Damit ist aber für die Selbständigkeit der dritten trinitarischen Person wenig gewonnen, indem Gottes Wesen doch nur als ein fortgehender Prozeß, als Bewegung der Liebe Gottes, die damit abgeschlossen werde, gedacht ist (S. 23 f.). Das bestätigt auch die fernere Angabe, daß im Vater die Liebe

[1]) Die christliche Dogmatik aus christol. Princip dargestellt. I. Band. 1849. S. 282.

als reine Mitteilung herrsche, so im Sohne, der nur als Empfangender den Vater liebt, sich zur Teilnahme erhebe, sie im heiligen Geiste aber, in welchem sich die Liebe beider begegnet, sich zu teilnehmender Selbstmitteilung, zu lebendiger Selbsthingabe, zu unendlicher persönlicher Durchdringung vollende. Die Momente, welche das Wesen der Liebe ausmachen, und ohne die sie in niemanden sein kann, werden hier auf die drei Personen in Gott verteilt, als dürfte in einer von diesen Liebe ohne die beiden andern Momente überhaupt je vorgestellt werden. Der Schein eines selbständigen persönlichen Seins des heiligen Geistes, welcher hier noch aufrecht erhalten ist, fällt aber bei der Darstellung des durch die Menschwerdung des Sohnes angeblich begonnenen Vergottungsprozesses der Menschheit thatsächlich noch völlig hin. Denn nicht nur wird die Menschwerdung einerseits so gezeichnet, daß Christus durch den heiligen Geist gesalbt wird gleich andern gotterwählten Männern, wenn auch nicht ἐκ μέτρου (S. 61), sondern es wird auch das Thun des heiligen Geistes bloß zu einem mitwirkenden Momente in der durch die Menschwerdung vermittelten höheren Selbstmitteilung Gottes gestempelt. Von ihm heißt es dabei: der heilige Geist beginne seitdem auch frei in die Menschheit hineinzuwirken (S. 75), und Christi vollkommene Selbsthingabe wesentlicher Einwohnung in der Gemeinde vollziehe sich nur durch den heiligen Geist (S. 74 f.). Und da, wo Schoeberlein zur Zeichnung der Vermittelung (Schoeberlein sagt dafür bezeichnend Entwicklung) des Heilslebens kommt, wird sogar das durch den heiligen Geist zu Bewirkende nicht bloß nur ein Stärken oder Erwecken des verwandten Lebensprincips genannt, sondern auch gesagt: durch denselben Geist der Liebe, durch den heiligen Geist, durch welchen Christus sein ganzes Werk vollbracht, eigne er uns auch jenes Princip zu. Der heilige Geist setze demgemäß, um Christi Werk uns anzueignen, die ἐνσάρκωσις, durch welche Christus sich bei seiner Erscheinung uns homogen machte, fort und kleide sich in die dem Menschengeiste gemäße leibliche Form, das Wort. Hiermit wird nun das Sein des Geistes gar ausdrücklich auf sein Wirken durchs Wort beschränkt. Folgerichtig wird nun auch die Wiedergeburt als eine durch die Lebensgemeinschaft mit Gott in Christo gesetzte völlige Umwandlung und Neubildung beschrieben, und dadurch des heiligen Geistes Arbeit an den Menschen zu Gunsten eines von Christo

ausgehenden, in Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung sich vollziehenden Vergottungsprozeß thatsächlich eliminiert (S. 125 ff.). Der Individualismus dieser Christosophie tritt dadurch ins vollste Licht, daß diese Grundlehren des Heils der Kirche zu erwähnen sich nicht veranlaßt sehen. —

Daß nun J. A. Dorner grade bezüglich des christologischen Unterbaus und des mit diesem zusammenhängenden Gottesgedankens nicht mit seinem geistesverwandten Freunde, Liebner übereinstimmte,[1]) das könnte für seine Auffassung von vornherein eine günstige Prognose erwecken. Sein an die durch Hegel begründeten Betrachtungsmethode stark erinnerndes Bestreben, das an sich so verschieden erscheinende Wesen des Metaphysischen und des Ethischen überall in seiner Einheit aufzuzeigen, führt ihn[2]) zunächst dazu, den heiligen Geist wie den Vater und den Sohn einerseits nur als eine der Existenzweisen des göttlichen Wesens anzusehen und Gottes Selbstbewußtsein allein durch den heiligen Geist zustande kommen zu lassen, indem die denkende und setzende Gottheit nur vermittelst des Geistes in dem Gedachten und Gesetzten ihr eigenes Wesen erkenne.[3]) Dieses Sichbegnügen mit einem intellektuellen Prozeß als dem immanenten Leben Gottes oder mit einer logischen Trinität, wie Dorner selber es nennt, wird nicht verbessert durch einen Hinweis auf die ethische Dreieinigkeit des göttlichen Willens, da damit über einen inneren psychologischen Prozeß nicht hinauszukommen noch zu einem In-, Mit- und Füreinandersein von drei Personen in Gott fortzuschreiten ist. Es bleibt bei einem Zwiespalt zwischen der dogmatischen Zerlegung und der christlichen Betrachtungsweise, welcher notwendigerweise bei der näheren Auffassung des Wesens des heiligen Geistes von Einfluß wird. Die nur mittelbare Bedeutung des heiligen Geistes für die Einheit von Vater und Sohn spiegelt sich in der Darstellung der Kirche als Werk des Geistes insofern, als der heilige Geist nur als das Mittel erscheint, durch welches Christus das Werk der Erlösung bis zur Vollendung fortführt.[4]) Wenn nun auch um die Einheit und den Unterschied

---

[1]) Vgl. s. Abhandlung über die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes in den Jahrbb. f. deutsche Theol. 1858. 1. Heft.

[2]) System d. christl. Glaubenslehre, 2 Bde. 1879 u. 1880.

[3]) A. a. O. I, S. 408.

[4]) II, S. 694 ff.

von dem Sein Gottes in Christo und in seinen Gläubigen festhalten zu können, ein Bewirken der neuen Persönlichkeit der letzteren durch den Geist und selbst ein Strafamt des letzteren bei der Welt derer, die nicht glauben, angenommen wird, so kommt doch auch bei Dorner der heilige Geist nicht als die die Kirche belebende Macht zur Anerkennung. Denn einmal wird im stillen unter der Hand, indem gesagt wird: „zugleich bleibt damit die Fülle des Geistes, des Lichtes und Lebens, der Gnade und Wahrheit, die — man staunt über solche terminologische Ungenauigkeit — objektiv in Christo wohnt, der Welt nicht mehr bloß objektiv, sondern lebt und entfaltet sich als lebendiger Heilsbesitz in der Welt,“[1]) — das Werk des Geistes in ein Werk der Gnade[2]) und er selber in das in der Welt seiende neue Leben, eine bloße göttliche Kraft umgesetzt. Zum andern aber wird hinsichtlich der Kirche als des Reiches des Geistes bemerkt: der heilige Geist ist der Geist der Gemeinschaft,[3]) und damit seine selbständige Persönlichkeit aufgegeben. Die Kirche wird dabei mit innerer Folgerichtigkeit um dieser Subordination des heiligen Geistes, freilich vor allem auch um der Betrachtung Christi als des Centralmenschen willen[4]) dem trilogischen Schema des dreifachen Amtes Christi gemäß betrachtet und dargestellt. —

4. An Dorner als Vertreter einer in gewissem Sinne spekulativen Dogmatik wird am besten Richard Rothe angereiht, da er noch weit mehr als jener von Schelling und Hegel in seinen Gedankengang aufgenommen hat, aber doch auch nicht völlig unabhängig von Schleiermacher dasteht. Ihn Dorner in einem besonderen Abschnitt folgen zu lassen veranlaßt uns hier die ihn als theologischen Systematiker vor allem kennzeichnende theosophische Art, welche ihn einfach mit Dorner zusammenzustellen verbietet, und ihn gewissermaßen einem von ihm sonst sehr verschiedenen Theologen näherstellt als die andern Systematiker, der im übrigen eine völlig isolierte Stellung einnahm, für die Lehre vom heiligen Geiste aber hochbedeutsam ist, — J. T. Beck. Beide scheinen mit ihrer Gedankenwelt vielfach auf den württem-

---

[1]) Ebda. S. 697.

[2]) Vgl. die Überschrift von § 129 u. 130 S. 697 u. 700.

[3]) A. a. O. II, S. 686.

[4]) Vgl. darüber m. Schrift Christus der Menschen- und Gottessohn. 1869. S. 285 ff.

bergischen Theosophen Oetinger († 1782)[1]) zurückzugehen, wenn auch äußerlich ein solcher Zusammenhang nicht nachweisbar ist.[2]) Oetinger hatte in der mannigfachsten und tiefsten Weise den Gedanken durchzuführen gesucht, daß die Natur und das Leben des Geistes in einem Gegensatz zu einander stehen, und daß der Unterschied der himmlischen, der irdischen und der infernalen Welt auf dem verschiedenen Verhältnis beruhe, in dem der Geist den Sieg über die Macht der Natur in ihnen erhalten habe. Infolgedessen nahm er den Gedanken Jak. Böhmes auf, daß Gott nicht als bloßer Geist zu denken, sondern in ihm auch eine Natur anzuerkennen sei, nur daß diese in ihm von Ewigkeit her zur vollen Klarheit und zu unendlicher Herrlichkeit erhoben sei. Oetingers Gedanke war es auch, daß die Person Christi nach der Auferstehung Geist, der Geist aber nicht, wie vorher, in die persönliche Gestalt Jesu eingeschränkt sei. Seit dessen Sitzen zur Rechten des Vaters (Auferstehung und Himmelfahrt) ist er völlig das Licht der Welt, actus purissimus und seitdem erst unser wahres Leben.[3])

Gedanken der Art finden sich nun bei Rothe[4]) als Momente seiner spekulativen Theologie, die überhaupt mit der Oetingers in dem Bemühen zusammentraf, den gesamten Weltprozeß, sowohl den physischen und ethischen als den religiösen theologisch zu erkennen und zu konstruieren. So heißt es bei Rothe bezüglich der einzelnen Punkte: Der Naturgrund oder der beseelte Leib des zweiten Adam ist im Vollendungsmomente der sittlichen Entwicklung desselben realer heiliger und göttlicher Geist, und auf diesem Punkte der Schöpfung der irdischen Weltsphäre der einzige wirkliche heilige Geist, der heilige Geist κατ' ἐξοχήν.[5]) Und weiter: Hiernach ist das Ableben des zweiten Adam un-

---

[1]) Die Schriften Oetingers sind 1858 durch K. F. Chr. Ehmann herausgegeben, bes. s. Theologia ex idea vitae desumta.

[2]) Vgl. Rothes Selbstgeständnis in der Vorrede zu Auberlens Schrift: Die Theosophie F. Chr. Oetingers, 1877. S. 1 f.

[3]) Vgl. Auberlen selbst a. a. O. S. 281 ff. und Hamberger, Oetinger Art. in der Th. RE.² XI, S. 4.

[4]) Theologische Ethik, 5 Bde. 1. A. 1854 ff. 2. A. 1867—1872, die nach seinem Begriff von der Ethik die spekulative Theologie umfaßt, während die Dogmatik (herausg. von Schenkel 1870 ff.) nur historisch-krit. den geltenden Lehrbegriff der Kirche vorführt.

[5]) Bd. III, § 548.

mittelbar zugleich auch die absolute Entschränkung seines Seins. Als wirklicher reiner Geist ist Christus aus dem sinnlichen (materiellen) in das übersinnliche (übernaturelle) kosmische Sein erhoben.[1]) In seiner absoluten Geistigkeit soll er in seiner Erhöhung auch auf Erden schlechthin gegenwärtig sein. Nur ist seine irdische Gegenwärtigkeit als die eines reinen Geistes notwendig eine sinnlich nicht wahrnehmbare und für alle noch im materiellen oder sinnlichen Leben stehenden Erdenwesen unsichtbar.[2]) Ein schlechthin geeignetes Werkzeug für eine solche Einwirkung auf die natürliche Menschheit in allen ihren Individuen hat er aber an seinem vergeistigten Naturorganismus oder beseelten Leibe, d. h. an dem heiligen Geiste *κατ' ἐξοχήν*.[3]) Einer weiteren besonderen Mitteilung aus Rothe, zumal ihm die religiöse Gemeinschaft der Kirche (§ 574) nur eine vorübergehende Erscheinung ist, die mit der Ausbildung der ethischen Gemeinschaft des Staates vergehen muß, bedarf es nicht. Die meisten jener Gedanken kehren bei Beck wieder. Beck († 1878) verfolgt sehr nahe verwandte theosophische Anschauungen und zwar nicht bloß in seinen systematischen Arbeiten,[4]) sondern auch bei seiner nach vielen andern Seiten hin bedeutsamen pneumatischen Schriftauslegung. Bevor nämlich eine Einwirkung des Geistes Gottes bei irgend einem Menschenindividuum eintreten konnte, mußte nach Beck der Geist als Kraft des Höchsten (Luk. 1, 55) d. h. nach seiner zuvor transscendenten Lebendigkeit erst eine Centralnatur in der Menschheit bilden. Der Geist mußte in dieser Centralnatur selbst dem Fleisch, der leiblich-seelischen Menschennatur frei eingestaltet werden und das Fleisch mußte ebenso zum Organ des Geistes heraufgebildet werden, kurz der mit dem Geist gesalbte und durchdrungene Mensch (*ὁ χριστός*) mußte erst gebildet sein. Endlich mußte auch diese geistig durchgebildete Centralpersönlichkeit Jesu Christi das Fleisch durch seinen Opfertod in die geistige Wesenheit völlig umgebildet oder in Gott verklärt und erhöht sein und so die Versöhnung der Welt mit Gott vollbracht sein. . . . Dann konnte der Geist erst in seiner neuen Eigentümlichkeit aus der

---

[1]) § 551.

[2]) § 552.

[3]) § 554.

[4]) Christliche Lehrwissenschaft 1840 ff. — Vorlesungen über Christliche Ethik. 3 Bde. 1882/83; über Christliche Glaubenslehre, 2 Bde. 1886/87.

nun in Gott verklärten Natur Christi, aus der gottmenschlichen entbunden und als himmlische, ewige Lebenskraft ausgegossen werden über das Fleisch. Darum ist für ihn wie für Rothe auch der Geist das dynamische Princip, in welchem sich alle von Christus ausgehenden Lebenskräfte koncentrieren und von der aus sie sich idealisieren als dem einzelnen eigentümliche Kräfte, als Gnadengaben. (1. Kor. 12, 4 ff.)[1] Für ein solchen Theosophemen nachgehendes Denken kann es nicht zweifelhaft sein, daß es trotz der in sie verwebten sehr zahlreichen Lichtblicke in den Sinn der bezüglichen neutestamentlichen Angaben bei einer solchen physiko-ontologischen Auffassung des Geistes nimmer gelingen kann, zu einer wahren Sonderung der Personen in Gott und zu einer wahren Vorstellung von der Person und dem Werke des heiligen Geistes zu gelangen. — Zwar bemüht sich Beck[2]) redlich darum. Aber er erreicht ein wirkliches Auseinanderhalten von Geist und Materie bei seinen Auseinandersetzungen über das Wesen Gottes und des heiligen Geistes nicht. So ist ihm der Geist Gottes nach außen in seinem weltökonomischen Verhältnis das intelligente Gottesprincip aller Kräfte und Kraftformationen in der geistigen und physischen Welt.[3]) Der Geist ist wie der Sohn Gott, nur sofern er an der Gottheit des Vaters als des einen Gottes participiert; und in Vater, Sohn und Geist hat die *eine* göttliche Persönlichkeit ihre eigentümliche Selbstdarstellung, ihr ὄνομα.[4]) Aber, weil Beck gleichwie Rothe erkennt, daß die Schrift die in den Menschen die subjektive Aneignung der objektiv gegebenen Erlösung wirkende Kausalität allgemein in Gottes Gnade setzt und diese auf die Menschen durch den heiligen Geist wirken läßt, so läßt er das Heil der Menschen ausdrücklich und ausführlich von der Gnade als „Einwirkung des heiligen Geistes" und durch Offenbarung bewirkt werden, bezeichnet die Heilswirkungen Gottes und näher des Geistes als Gnadenwirkungen, stellt aber viel klarer und bestimmter als die meisten andern diese als fortgehende Wirkungen des heiligen Geistes hin.[5]) Wie Rothe führt auch

---

[1]) Ethik I, S. 124 ff.

[2]) Dogmat. I, S. 117 ff.

[3]) Ebda. II, S. 116.

[4]) Ebda. S. 118.

[5]) Ethik I, S. 169. 243. 254 u. ö.; vgl. Rothe, Ethik § 701—778, Dogm. III, S. 385 ff.

ihn sein Individualismus dazu die Kirche allein als ein menschliches Gemeinwesen aufzufassen.[1]) Diesen theosophischen Theologen eignet das Verdienst den heiligen Geist wieder bestimmter als eine selbständig wirkende Potenz (wenn auch noch nicht Persönlichkeit) in dem Werke der Neuschöpfung des adamitischen Geschlechts hervortreten zu lassen und zur Geltung zu bringen. Diese Wahrheitsmomente ihrer theosophischen Aufstellungen sind bislang weniger beachtet, dürfen aber nicht wieder verloren gehen. Ihr Einfluß ist, wenngleich nicht gerade ausschließlich oder besonders in diesen Punkten, bei der nun aufzuführenden neueren Gruppe der Vermittlungstheologen Cremer, M. Kähler, J. Köstlin, W. Schmidt bemerkbar. —

5. Steht diese Gruppe nun auch mit den älteren Vermittlungstheologen wie namentlich J. Müller, Rothe und J. P. Lange in nächster historischer Beziehung, so ist ihre dogmatische Arbeit doch ebenso durch die Rücksicht auf das stärkere Hervortreten der konfessionellen Dogmatik als durch den Gegensatz einer neukantianischen Theologie zu Schleiermacher bedingt, wenn nicht gar beeinflußt. Aber, wenn diese Richtung auch die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Wissenschaft vom Christentum nur innerhalb der Kirche zugiebt,[2]) so will sie doch immer nur Aussage des christlichen Glaubens im allgemeinen sein,[3]) sich nur an das gemeinchristliche Bekenntnis als maßgebend anschließen,[4]) und hält es für die Aufgabe der Lehrwissenschaft, die konfessionellen Gegensätze innerhalb des Protestantismus zu überbrücken, und hinsichtlich derselben wissenschaftlich zu vermitteln. Während man Rom gegenüber sich auf die protestantischen Principien steift, sucht man die über jene hinausliegende weitere Wahrheit dadurch zu gewinnen, daß man dialektisch die innere Gesetzmäßigkeit und Vernünftigkeit der Aussagen des Glaubens in Konformität mit den allgemeinen Gesetzen der Erkenntnis nachweist.[5]) Mit der obenangestellten Erhebung der Aussagen des Glaubens hängt die Neigung zu einer Art von Agnosticismus zusammen, indem man in dieser Richtung

---

[1]) Ethik II, S. 284 ff.; vgl. Rothe, Dogm. III, S. 31.

[2]) Vgl. Kähler, Christl. Lehre, § 14, S. 49.

[3]) Vgl. Cremer, Dogmat. Principienlehre in Handb. der theologischen Wissenschaften, 2 III, S. 30.

[4]) Kähler, a. a. O. S. 64. § 22.

[5]) Cremer, a. a. O. S. 56.

sich in religiösen Dingen auf solche Aussagen beschränken will, die nur in direktem Zusammenhange mit der Erlösung und der Erfahrung von dieser stehen.[1]) Hier führt die Voranstellung der Aussagen des Glaubens bald dazu, den Reichtum der in der Schrift bekundeten Gottesoffenbarung nicht ausschöpfen zu wollen,[2]) bald dazu, die Reflexion ausschließlich auf die Grundthatsachen der Heilsoffenbarung in Christo ganz willkürlich zu beschränken.[3])

Was nun die Lehre vom heiligen Geiste im besonderen betrifft, so können sich bei Cremer nach der Art seiner Arbeiten nur Andeutungen finden, die aber recht beachtbar sind. Wie in der Sendung Christi, so soll nach ihm die frei erwählende und darum heilige Liebe Gottes auch in der heilsaneignenden Wirksamkeit des heiligen Geistes[4]) erkennbar werden. Und zwar wird das dahin näher erklärt: der heilige Geist, der Geist der Gegenwart Gottes ist, der in uns Glauben wirkt, indem wir inne werden, daß in dem Wort der Verkündigung Gott mit uns handelt und daß dies Handeln Gottes mit uns ein Handeln dessen ist, der uns nicht verloren sein lassen will, sondern uns geliebt hat und lieb hat.[5]) Und noch tiefer weist die Erklärung: in dem heiligen

---

[1]) Dies erinnert in mancher Hinsicht an die Weise des Begründers des rationalen Supranaturalismus Samuel Clarke, der in seinem Werke The Sripture doctrine of Trinity 1712 sich nur auf das beschränken will, was er ausdrücklich bezeugt findet, und Anbetung dem Sohne nur um seiner Werke willen gebühren läßt.

[2]) So Cremer, Christl. Lehre von den Eigenschaften Gottes (Beiträge zur Förderung christl. Theol. 1897. 4. Heft) S. 31 f.

[3]) So Kähler, Der sog. hist. Christus u. der geschichtl. bibl. Christus 2. A. 1896; auch Jesus u. das A. T. 2. Aufl. 1896 S. 48 ff.

[4]) So Cremer, a. a. O. S. 34 ff. Der obige Satz Cremers verliert an Klarheit dadurch, daß er zuvor erklärt, in der Offenbarung der Liebe Gottes schließe sich Gnade und Gericht zusammen und der Glaubende erlebe Gnade und Gericht, Gericht und Gnade, Gericht durch Gnade, der Verlorene nur Gericht (S. 34. 35). Denn, so viel Wahrheit nach der Seite der inneren Erfahrung des Sünders auch in diesem Satze liegt, kann die Offenbarung der Liebe Gottes doch nimmer nach Joh. 3, 16; Röm. 8, 32 im Gericht gefunden werden. Eben deshalb wird es auf Grund dieses Vordersatzes auch schwer, von dem Wirken des Geistes die rechte Vorstellung zu gewinnen; das Gericht vollzieht sich überall gerade im und durch Entziehen des heiligen Geistes von seiten Gottes. Der Geist weist wohl zurecht (ἐλέγχει), aber richtet nicht, wie auch die Liebe züchtigt, aber nicht richtet.

[5]) Ebda. S. 37.

Geiste ist das Innerste Gottes (1. Kor. 2, 11) gegenwärtig; — in ihm haben wir die Heilsgegenwart Gottes.[1]) Freilich bleibt sich Cremer nicht ganz gleich, da er diese Erklärung anderwärts wieder einschränkt und sagt: dafür tritt wiederum Gott in seiner Gegenwart im heiligen Geiste überall ein, wo er das Wort von Jesu verkündigen läßt.[2]) Denn, wenn er wirklich Gottes Gegenwart im Geiste auf die in der Wortverkündigung beschränken will, so wird seine Erklärung den Aussagen der heiligen Schrift ebenso wenig gerecht, wie sie in ihrem Wortlaut dann als zu weit gehend erscheint. Cremer würde über dies Ungenügende in seinen Andeutungen leicht hinausgekommen sein, wenn er nicht durch die einseitige Bestimmung seines dogmatischen Ausgangspunktes an der dogmatischen Verwertung des gerade ihm so geläufigen biblisch-theologischen Materials verhindert wäre.[3])

Eine ähnliche Beobachtung tritt uns bei Kähler entgegen. Er nimmt für die systematischen Reflexionen seinen Ausgangspunkt im rechtfertigenden Glauben. Wie dieser Standort schon nicht völlig Luthers Sinn konform ist, der vor allem von einer Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben spricht, so vermag Kähler auch nicht ohne mannigfache Gewaltsamkeit das Ganze der christlichen Lehre von diesem Ausgangspunkte aus zu gewinnen. Auch wird er, was für die hier ins Auge gefaßte Lehre vom heiligen Geiste stark ins Gewicht fällt, trotz alles Hinweises darauf, daß das schriftgemäße Bekenntnis zum heiligen Geiste alle Geistesprivilegien ausschließe,[4]) wie es alle Geisttreiberei verhindere, im Bannkreis des religiösen Individualismus wesentlich festgehalten. In seiner Darstellung der evangelischen Dogmatik[5]) treten hinter den überall in den Vordergrund gerückten Vorgängen

---

[1]) Ebda. früher.

[2]) Ebda. S. 65.

[3]) In dem soeben (Febr. 1899) in der Theol. RE.³ VI. Bd. (S. 444—451) erschienenen Artikel über den heiligen Geist fällt das Mißverhältnis der ausführlichen und schönen Übersicht der biblischen Aussagen und der sehr kurzen dogmatischen Verwertung derselben auf. Betreffs des Wirkens des heiligen Geistes beschränkt Cremer sich fast auf die Angaben, Gottes und Christi Geist wirke auf unsern Geist, und es finde eine κοινωνία τοῦ πνεύματος statt, in der wir gerettet seien. —

[4]) Dogmat. Zeitfragen 1898. I, S. 137—176.

[5]) Wissenschaft v. d. christl. Lehre, 1883, ev. Dogmatik, S. 419—460.

des christlichen Glaubenslebens die Gegenstände des Heilsglaubens sichtlich zurück. Kähler ist bei seiner Scheu vor Bibliolatrie und Biblicismus in seiner Wissenschaft der christlichen Lehre wenig darauf aus, die im göttlichen Offenbarungsworte vorliegenden Erkenntnisanhalte dem Leser eindrücklich vorzuführen. Und selbst in der schon angeführten Abhandlung von schriftmäßigem Bekenntnis zum Geiste Christi wird die Deduktion willkürlich nach der nur von der Bethätigung des Geistes der Weissagung im Alten Testament handelnden Stelle 1. Petr. 1, 10—12 und nicht nach dem vom Herrn selber eröffneten Verständnis vom heiligen Geiste als dem andern Beistande aus orientiert und eben deshalb der heilige Geist vor allem als Geist Christi einseitig bezeichnet.[1]) Es leuchtet von selbst ein, daß dadurch die ganze Lehre an Objektivität verlieren muß. Kähler geht bei seiner Darlegung von der Art, in welcher der Geist das aneignende Werkzeug der Gnadenoffenbarung in Christo ist, von dem mit den Worten mehr spielenden Gedanken aus, daß der zu gottheitlicher Geistigkeit vollendete Gottmensch in das persönliche Leben der Menschheit durch Gott den Geist hineinwirke.[2]) Ebenso bleibt es zum mindesten unverständlich, wenn er den durch die Versöhnung vermittelten wirksamen Vollzug der Gottesgemeinschaft in der Ausgießung des göttlichen Geistes über die Menschheit als Wirkung der Erhöhung Christi bezeichnet. Könnte es aber auch ungewiß bleiben, ob Kähler im Geist eine für sich selbst zu denkende Hypostase in Gott erkennt, indem er bei der Besprechung der offenbaren Dreifaltigkeit bemerkt, daß die beiden Vermittler der göttlichen Wirkung, der in Christo erschienene Schöpfungsmittler oder der Sohn und der Geist Gottes als Selbstunterscheidungen des persönlichen Wirkens Gottes anzusehen seien, durch die er sein Verhältnis zu der Menschheit (und nicht nur das Verhältnis der Menschheit zu sich) verschiedenartig gestaltet, so bleibt doch nach ihm darüber kein Zweifel, daß Gottes Geist uns gegenüber Person ist und dargestellt in ihm uns die Person Gottes selbst begegnet.[3]) Dabei weist Kähler auf ein sehr bedeutsames Moment in der Auffassung des Werkes des Geistes hin,[4]) indem er darauf dringt,

---

[1]) Dogm. Zeitfr. I, S. 147 f.
[2]) Wiss. d. christl. Lehre, S. 385.
[3]) Ebda. S. 335 vgl. Dogmat. Zeitfragen I, S. 157.
[4]) Wiss. d. christl. Lehre, S. 386.

daß man eine geschichtlich mittelbare und eine dieselbe voraussetzende unmittelbare Wirkung der aneignenden Gnade durch den Geist Christi unterscheide. Die geschichtlichen Mittel des aneignenden Wirkens seien Wort, Sakrament und die Kirche, weil sie die Mittel sind, die geschichtliche Offenbarung an die Menschen zu bringen. Freilich weist der offenbar in beiden Fällen der Anwendung des Begriffs „geschichtlich“ sich nicht deckende Sinn desselben auf eine dabei obwaltende Unklarheit, wenn auch von geschichtlichen Mitteln offenbar nur gesprochen wird, um den Zusammenhang alles individuellen Christentums mit der vor diesem bereits bestehenden Christenheit hervorzuheben. Bei der näheren Zeichnung jener unmittelbaren Wirkung des heiligen Geistes an und in den Erwählten und des Werdens des Gotteskindes wird dann zwar deren Ermöglichung und Veranlassung in die mitteilende Zeugung des neuen Lebens durch den Geist Christi gesetzt. Aber es wird das Wirken des Geistes behufs Aneignung der Rechtfertigung nicht näher aufgezeigt, so daß Rechtfertigung, Erneuerung und Heiligung bei ihm fast ganz als Selbstbesinnung des Gläubigen und seiner Reflexion auf den „geschichtlichen“ Christus erschienen. Schließlich wird dann nur erklärt: Gottesgemeinschaft vollziehe sich erst, wenn Christus sich durch die stetige Wirksamkeit seines Geistes in dem Innern der Glaubenden vergegenwärtigt, und dieser sei der persönliche Träger aller fortgehenden Wirkungen des „geschichtlichen“ Christus.[1]) Hiermit ist aber trotz aller Berufung auf 1. Kor. 12, 3 mindestens im Ausdruck das Wirken der dritten göttlichen Hypostase enger als es heilsgeschichtlich berechtigt und im Worte Gottes bezeugt ist, an den erhöhten Christus geknüpft und es aufs höchste erschwert, zwischen dem Wirken des letzteren und dem des heiligen Geistes auch nur einen Unterschied herauszufinden. Auch das Walten des Geistes in der Kirche kommt bei Kähler wenig zur Anerkennung,[2]) indem er dieselbe nur insofern als Volk des Neuen Bundes bezeichnen will, als sie aus lauter solchen besteht, die in Christo priesterliche Gemeinschaft mit Gott haben, und nur um dieser willen soll sie auch den Kreis innerhalb der Menschheit bilden, dem Gott in seinem Geiste innewohnt, sein Tempel und zugleich der Leib Christi sein. In

---

[1]) Ebda. S. 433 u. Dogmat. Zeitfr. I, S. 153.

[2]) Wiss. d. christl. Lehre, S. 396.

diesen letzten Punkten zeigt es sich, wie die durch den ganzen Ausgangspunkt Kählers notwendig gemachte allzu individuelle Auffassung des göttlichen Heilswerkes die völlige Erfassung des Wirkens Gottes des heiligen Geistes an und in der Menschheit behufs deren Leitung zur Erfahrung, zum Genuß und zur dienenden Ausführung des Erlösungsratschlusses des Dreieinigen verhindert. —

Viel weniger hat sich ein anderer der litterarisch bedeutendsten Vertreter der Vermittlungstheologie J. Köstlin über den heiligen Geist geäußert. Aber sein neuestes und vielleicht auch reifstes Werk, das ihn zugleich deutlich als solchen und zugleich als einen von Hause aus echt württembergischen Pietisten lutherischen Schlages deutlich erkennen läßt, und fast rätlich machen könnte, ihn zu Kübel (s. folg. Kap. § 3) zu stellen, die Christliche Ethik,[1]) berührt in einer höchst bedeutenden Zeichnung des Wesens und Verlaufs des neuen Lebens diese Lehre vielfach. Gerade die wirklichen Vorzüge dieses Werkes machen es aber um so erforderlicher, die unsichere, schwankende Art, in der diese Richtung vom heiligen Geiste nur zu reden vermag, auch an ihm aufzuzeigen. Köstlin bezeichnet schon bei der Darlegung der neutestamentlichen Grundaussagen über das christlich-sittliche Leben in seiner Verwirklichung durch den heiligen Geist, den heiligen Geist bloß als Geist des neuen Lebens.[2]) Er läßt es dabei unklar, ob er von dem heiligen Geiste als Person oder als den Gläubigen mitgeteilter Gabe, in ihnen erwecktem Sinne spricht. Wir hören aber weiter,[3]) daß eine Erhebung aus dem natürlichen Sündenstande zu einem wahrhaft sittlichen Leben oder die fundamentale sittliche Umkehr oder Bekehrung nur da erfolgen kann, wo eben dieselbe Offenbarung Jesu, welche ursprünglich seine Jünger zu neuen Menschen und zu Kindern Gottes und zu einer Gottesgemeinde hat werden lassen, durch das Wort von ihm, ... auch jetzt noch die einzelnen Persönlichkeiten erfaßt, und sie sich dadurch erfassen und durch den hier wirksamen Geist umgestalten lassen. An die Stelle des in diesem Satze als im Worte wirksam bezeichneten heiligen Geistes tritt bei Köstlin aber bald die Gnade. Es heißt: auf das Bedürfnis göttlicher Gnade haben wir schon vorher, gleich für den Beginn der Bekehrung hingewiesen; jetzt sehen wir, es

---

[1]) Berlin 1898. [2]) S. 145 f. [3]) S. 154.

ist vor allem die vergebende, schuldentilgende, wieder in seine Gemeinschaft aufnehmende Gnade Gottes, der die Sünder bedürfen. Unter Gnade ist dabei aber nicht etwa der göttliche Heilswille verstanden, sondern Köstlin meint die sog. gratia effectiva. Denn er sagt:[1]) nur bringt eben die Absicht der Gnade es mit sich, daß auf den zu Rettenden vor allem der Vorhalt der heiligen göttlichen Forderungen und seiner eigenen Sünde und Schuld wirke, ja das Gnadenwort selbst muß mit solchem Vorhalt an den Sünder herantreten. Was Köstlin mit diesen Worten sachlich bemerken will, ist ebenso wie das sofort Anzuführende völlig zutreffend. Hier ist aber auf die dabei verwendeten Begriffe von Geist und Gnade zu achten. Er erklärt nämlich an einer andern Stelle:[2]) in jenen fortgesetzten Willensentscheidungen fürs sittlich Gute wiederholt sich dann dieselbe Willensbestimmung, vermöge deren die ursprüngliche Bekehrung vor sich gegangen ist, freilich mit dem wesentlichen Unterschiede, daß die erste Hinkehr zu Gott eine erst als gläubiges Begehren und Erfassen der von oben dargebotenen Gnadenhand vor sich gehen konnte, daß dagegen die weitern Entscheidungen auf der von Christen schon gewonnenen Gemeinschaft mit Gott ruhen und aus des ihm schon innewohnenden Geistes Kraft und Trieb hervorgehen. Für letzteren Ausdruck findet sich an einer dritten Stelle[3]) auch bloß die Bezeichnung: des allmächtigen Gottes Beistand. Dagegen wird auch wieder ohne jede nähere Bestimmung einmal erklärt:[4]) die von oben empfangene Geistesgabe wird vermehrt, indem sie bewahrt und gebraucht wird, und bei der Besprechung von Gal. 5, 17[5]) wird angewiesen, unter diesem Geist jenen Geist Gottes und Christi zu verstehen, der ihnen (den wiedergeborenen Christen) eben als Christi Angehörigen ins Herz gegeben ist. Ließe sich nun auch allenfalls dieser Wechsel im Ausdruck von der Sprechweise der älteren lutherischen Dogmatik aus, welche Köstlin bei seinen Ausführungen stets sich gegenwärtig hält, allenfalls deuten und zurechtlegen, so wäre doch das Bleiben in deren Geleise bei einem ihnen sonst so selbständig gegenübertretenden Theologen höchst auffällig. Und den wirklichen Schlüssel der Auffassung Köstlins erhalten wir erst durch eine

---

[1]) S. 162. [2]) S. 214. [3]) S. 215. [4]) S. 224.
[5]) S. 226.

anderweitige Äußerung desselben, die lautet:[1]) daß sie Jesum den Herrn nennen, leitet Paulus her von dem heiligen Gottesgeist in ihnen; und dieser Geist, ein Geist überhaupt im Sinne der heiligen Schrift, ist gedacht als eine das Innerste bewegende, treibende, wirkende Lebensmacht. Auch bei der Erörterung der Zueignung des Heils wird von der Persönlichkeit des Geistes Gottes ganz abgesehen, dieser allein als den Gläubigen zu verleihende Macht behandelt, die Erweckung des Glaubens aber als ein durch den Inhalt der göttlichen Offenbarung und Wahrheit bewirktes eignes Thun des Menschen aufgefaßt.[2]) Bei Köstlin wird es sonach ganz deutlich, in welchem Grade die Theologen seiner Richtung, ohne die Persönlichkeit des heiligen Geistes irgendwie in Abrede nehmen zu wollen, dennoch ihn thatsächlich nur als eine von Gott ausgehende und geschenkte Gnadengabe ins Auge fassen, deshalb auch den in der Schrift seinem Wirken beigemessenen Umfang ihm nicht zuschreiben und sich am liebsten mit seiner Bezeichnung als Geist Christi begnügen.[3])

Bei dem jüngsten Dogmatiker[4]) dieser Richtung W. Schmidt findet sich manches, was zur Zurechtstellung der Lehre vom Wirken

---

[1]) Der Glaube und seine Bedeutung für Erkenntnis, Leben und Kirche 1895 S. 41 u. 43.

[2]) Ebda. S. 80.

[3]) Ebenso bezeichnend dafür, in welchem Grade das Wirken des heiligen Geistes als persönlicher göttlicher Heilsfaktor in dem theologischen Denken selbst solcher Theologen, welche zu ihm als Person sich zweifellos bekennen, zurücktritt, ist Schlatters Abhandlung: Der Dienst des Christen (Beitr. z. Förderung christl. Theologie 1897 Heft I). Denn wenn Schlatter seine Argumentationen auf das Axiom (S. 3) stützt: Geben ist seliger als Nehmen, und Dienst das Ziel der Gnade, so kann er, da Gottes Gnadenrat nach der Schrift zweifellos sein Absehen gerade nicht auf das Dienen der Begnadigten hat, nur an die gratia effectiva, so oft er in seinen Ausführungen von Gnade handelt, denken. Nun aber bespricht er vornehmlich Zustände und Anforderungen des neuen Lebens, muß dabei z. B. von der Freiheit zum Guten als Gabe der Gnade (S. 25), handeln und selbst die Menschheit Christi, welche nach Luk. 4, 1 voll heiligen Geistes war, in Erwägung ziehen. Und dennoch spricht er stets nur von der Gnade, der gratia effectiva, dieser dogmatischen Seitengängerin des heiligen Geistes, ohne deren Verhältnis zu diesem in Erwägung zu ziehen. Wie anders würde vieles sich ihm dargestellt haben, wenn er die Art des Einflusses des heiligen Geistes als Person und als auf die Menschen als Geist des Lebens wirkende Kraft aus der Höhe mehr beachtet hätte.

[4]) Christl. Dogmatik, 2. Teil d. evangelische Glaube 1898.

des heiligen Geistes bei weiterer Verfolgung führen könnte, aber er läßt es an jeder Ausführung fehlen. Richtig geht er davon aus, daß Gott sich nicht von Ewigkeit her in neutestamentlicher Weise als Gott der Vater, der das Abrahamsopfer bringt, Gott der Sohn, der das Selbstopfer vollzieht, und Gott der heilige Geist, der solches den Gläubigen zueignet, bekundet hat.[1]) Aber er geht zu weit,[2]) wenn er um Joh. 7, 39 willen, wo nur um die neue Gnadenschenkung hervorzuheben nach der Weise der heiligen Schrift der graduelle Vorzug des Neuen Bundes als absoluter hingestellt wird, den heiligen Geist behufs Aneignung der Erlösung früher schlechthin nicht will wirksam gewesen sein lassen. Es ist dabei nicht genug erwogen, daß zu jener Aneignung auch die die Menschheit auf die Erfassung der Offenbarung in Christo vorbereitende und erziehende Arbeit des heiligen Geistes gehört. Als Werkstätte desselben nennt Schmidt ebenso die Herzen der Gläubigen wie die Gemeinde derselben, und tritt auch der Identifizierung des heiligen Geistes mit dem Gemeingeiste entgegen. Im offenbaren Gefühl von der Ungehörigkeit der vielfach üblichen Zusammenwerfung des heiligen Geistes und der Gnade spricht er dann aber kaum mehr zutreffend von einer Gnade, welche der heilige Geist zueignet, und zählt zu ihr die gratia praeveniens, operans und conservans.

6. Anhang. Die vielfach ungenügende Behandlung der Lehre vom heiligen Geiste bei mancherlei synergistischen Velleitäten in der in Deutschland seit langem vorherrschenden Vermittelungstheologie hat in Deutschland bei dem aggressiven Vorgehen des englischen Methodismus,[3]) wenn auch vor allem in nichttheologischen Kreisen, eine Richtung hervorgerufen, welche neben andern Lehrausgestaltungen auch eine bessere betreffs des heiligen Geistes vorbringen zu können vermeint. Die Aufstellungen eines ihrer ältesten Wortführer, Th. Jellinghaus,[4]) sollen hier auch angemerkt werden.

Von vornherein wird das heilsökonomische Verhältnis des Werkes des heiligen Geistes zu dem Christi unrichtig bestimmt.

---

[1]) S. 429 f.

[2]) S. 395 f.

[3]) Vgl. m. Symbolik 1897. S. 278 Anm.

[4]) Das völlige gegenwärtige Heil durch Christum. 8. Aufl. 1898.

Nach Jellinghaus[1]) soll nämlich Christi Erlösung mit seinem Kreuzestode und seiner Auferstehung als völlig abgethan gelten, falls nicht auch von einer fortwährenden, reinigenden und heiligenden Macht seines Blutes auf Erden und vom Erfülltwerden der vom Gesetz erforderten Gerechtigkeit durch den Auferstandenen in uns gelehrt werde, welche mit der wirklichen Gegenwart Christi auf Erden gegeben sei. Die Aufgabe des heiligen Geistes soll es nach Jellinghaus allein sein, auf Christi Thun in uns ein helles Licht fallen zu lassen und damit bekannt zu machen und uns desselben zu vergewissern. Würde das Verhältnis anders bestimmt, soll Christi Genugthuung nur als Vorarbeit für die selbständige Arbeit des heiligen Geistes erscheinen.[2]) Offenbar aber liegt in dieser Auffassung, abgesehen von ihrer Ignorierung der beständigen hohenpriesterlichen Intercession Christi und der Verherrlichung des dreieinigen Gottes überhaupt durch das besondere heilsökonomische Thun jeder der drei Personen, eine Beeinträchtigung des eigentümlichen Wirkens des heiligen Geistes ganz in der Weise der Theologie des 19. Jahrhunderts. Denn nach Jellinghaus kommt dem heiligen Geiste neben dem Werke Christi und dem Worte, das jenes verkündigt, allein die Aufgabe zu, beide als ein Licht zu beleuchten, weil sie uns beide sonst dunkel und wenig anziehend sind.[3]) Daß er dennoch ein Wirken des Geistes an und in der Seele des Menschen zu unterscheiden sich bemüht, das hat geringe Bedeutung, weil der heilige Geist bei ihm doch nur als eine belebende und heiligende Kraft aus der Höhe, d. h. als Gabe in Betracht kommt. Andererseits bestreitet Jellinghaus durch diese Theorie, nach welcher unter einseitiger Hervorhebung von 1. Joh. 5, 8 seit dem Pfingstfeste Wort, Blut und Geist immer bei einander sein sollen, dem Werke und dem Worte Christi ihre beseligende Kraft, indem diese ohne den Geist wirkungslos sein sollen. Ohne Hinzukommen eines selbständigen Wirkens des heiligen Geistes soll, wie nach der reformierten Lehre, das Wort nur ein äußeres Wort sein, das auf vernünftige Weise aufgenommen wird,[4]) aber nicht durch den ihm innewohnenden heiligen Geist und als vom

---

[1]) S. 50.
[2]) S. 51.
[3]) S. 64 u. 541.
[4]) S. 66.

Geist gewirktes Wort schon kräftig werden. Ebenso rückt Jellinghaus dabei auch Christum wieder den Gläubigen fern, indem er den heiligen Geist als das himmlische Fernglas bezeichnet, durch das wir Jesum erkennen und im Auge und Herzen behalten.[1]) Über die Art des Wirkens des heiligen Geistes erfahren wir über jene ihm zugeschriebene Beleuchtung des Wortes und Bildes Christi hinaus nichts, wie viel auch von einer Taufe mit dem heiligen Geiste,[2]) dem Rufe zur Buße, dem Bringen zum Glauben und dem Zeugnis des heiligen Geistes[3]) die Rede ist. Bemerkenswert ist, daß stets nur von einem Bezeugen, nicht aber von einem bekräftigenden und stärkenden Gewißmachen durch den heiligen Geist gesprochen und an vielen Stellen sogar ganz in der Weise moderner rationalisierender Quäker dem Zeugnis des heiligen Geistes das des Gewissens und des eignen Geistes zur Seite gestellt wird.[4]) Bei einer so geringen Vorstellung von dem allgemeinen Wirken des heiligen Geistes muß natürlich, um dem offenbaren Eindruck der Bedeutung desselben nach dem Neuen Testamente gerecht zu werden, alles Gewicht auf die besonderen Gaben des heiligen Geistes als das gelegt werden, wodurch er in der Gemeinde Christi, der Kirche, wirksam werde, denen dann freilich lediglich eine den eigenen Bestrebungen entsprechende Deutung gegeben wird.[5])

---

[1]) S. 541.

[2]) S. 71, wo auf Kol. 2, 11—12; Röm. 6, 3—5 und Gal. 3, 26. 27 verwiesen wird, während Joh. 3, 5 (S. 298) das Wasser nur das Wort und nicht die Taufe bezeichnen können soll.

[3]) S. 184. Dort wird zwar vor dem Verlangen nach dem fühlbaren Zeugnis des heiligen Geistes gewarnt, aber nicht zwischen der besonderen Erfahrung desselben, die nur eine besondere Gnadenerweisung ist, und der mit dem Glauben zugleich vom heiligen Geist gewirkten Zuversicht (Gewißheit), der Gnade Gottes und Christi teilhaftig geworden zu sein, deutlich unterschieden, noch letzteres als eine beseligende Wirkung des Wirkens des Geistes an und in den Menschenherzen hingestellt.

[4]) S. 188.

[5]) S. 647 vgl. auch 70 f.

Zehntes Kapitel.

Die Arbeit der konfessionellen Theologie an der Lehre vom heiligen Geiste im 19. Jahrhundert.

Da Schleiermacher die Darlegung des christlichen Glaubens dem christlichen Bewußtsein der Zeit ihres Bearbeiters entspringen ließ, so mußte er auch eine Berechtigung der individuellen Eigenart des konfessionellen Bewußtseins der verschiedenen Kirchenparteien anerkennen und beachten heißen.[1]) Wie dies schon 1817 aus der Zahl der von ihm Angeregten Claus Harms zur Geltendmachung des Rechtes der lutherischen Kirchen in Deutschland auf Erhaltung ihrer äußeren und inneren Selbständigkeit trieb, so stärkte es auch die den Wert des lutherischen Bekenntnisses in wachsendem Maße Wiedererkennenden, dasselbe dogmatisch zu vertreten. Die Weise, in der dies geschah, wurde aber eine verschiedene, je nach dem Gesamtcharakter der Theologie in den einander folgenden Jahrzehnten des Jahrhunderts.

1. Zuerst schloß man sich nur an das Geleise der alten Dogmatiker an und kehrte sachlich, nur ohne dogmatische Schärfe, zu den biblischen Bestimmungen zurück. So A. Hahn[2]) († 1863), der auch bei der Heilsordnung einfach von den Gnadenhandlungen Gottes spricht[3]) und des heiligen Geistes allein als des mittelst Wort und Sakrament Wirkenden gedenkt.[4]) Um die Lehre vom heiligen Geist giebt sich dabei aber schon A. Steudel[5]) († 1837) Mühe. Er giebt sofort als die Quelle der Wirkungen der in Christo und durch Christum geoffenbarten Gnade den heiligen Geist an.[6]) Dieser ist ihm der Urheber und Förderer des christlichen Glaubens und Lebens und er läßt unter seinem Walten teils der Gemeinde im allgemeinen das zu eigen werden, was zu deren Heile und zu ihrer den Absichten Gottes entsprechenden Fortbildung erforderlich ist, teils jedem einzelnen das dargereicht werden, dessen er bedarf, um entsprechend dem erlösenden Ratschlusse Gottes sich selbst aus-

---

[1]) Vgl. Kurze Darstellung des theol. Stud. § 98: „In Zeiten, wo die Kirche geteilt ist, kann nur jede Partei selbst ihre Lehre dogmatisch behandeln."

[2]) Lehrbuch des christl. Glaubens. 1828. 2. Aufl.

[3]) § 112, S. 521.

[4]) § 116, S. 338.

[5]) Glaubenslehre der evang.-protest. Kirche. 1834.

[6]) S. 373.

zubilden und auf andere einzuwirken.[1]) Betrachtet nun Steudel auch, ohne diesen Unterschied ins klare zu bringen, den Geist, wie schon aus dem vorigen erhellen konnte, zunächst nur als eine von Gott ausgehende, durch Christum zur Aneignung für die Menschen ermittelte Kraft, so will er doch in ihm eine neue Offenbarungsseite Gottes sehen, die gleich wie der Logos eben Gott ist, so daß dem Geiste göttliche Eigenschaften zukommen.[2]) Steudel findet das eigentümliche Wesen des Geistes als der dritten trinitarischen Person darin, daß in ihr die Mitteilbarkeit Gottes an das Seiende verwirklicht, so daß dieses um zu sein, was Gott will, von ihm mag durchdrungen werden.[3]) — Der Geist ist nach Steudel[4]) deshalb die zur Aneignung der thatsächlichen Offenbarung der Liebe Gottes in Christo befähigende Kraft; ohne seine Wirksamkeit würde deshalb Christi Erscheinung für die Menschen ein Außeres bleiben. Ist auch die Wirksamkeit des Geistes ein an sich stetig sich darbietendes, so bedingt doch erst die Predigt in Christo seine volle und allseitige Zugänglichkeit. Sie findet sich nicht abgesondert vom Worte vor, und kann nur die in Christo thatsächlich erschienene Wahrheit stets neu beleuchten und zur Quelle des Lebens in Gott allseitig kräftig machen.[5]) Steudel weist dabei aufs entschiedenste als etwas völlig Entmutigendes die Schleiermachersche Vorstellung des Begriffs des göttlichen Geistes, als fiele er mit dem Gemeingeist der Kirche zusammen, von welchem der einzelne nur das bekäme, was die Gesamtheit ihm zukommen ließe, ebenso ab wie die Hegelsche, daß bei der Gemeinde wie beim menschlichen Geiste überhaupt ihr Geist mit Gottes Geist so zusammenfiele, daß sie die Verwirklichung des Selbstbewußtseins Gottes wäre.[6])

Steudel trat bald ein anderer früh nach dem Norden verpflanzter Süddeutscher Sartorius († 1859) zur Seite.[7]) Wie fraglich es auch bleibt, ob auf dem Wege der alten Viktoriner (vgl. S. 105 f.) vom Begriff der Liebe als dem Grundzuge des gött-

[1]) S. 375.

[2]) S. 428 f.

[3]) S. 432.

[4]) S. 376.

[5]) S. 377.

[6]) S. 391—402.

[7]) Vgl. seine bedeutendste Schrift: Die Lehre von der heiligen Liebe, 4 Abt. 1840—1856; in einem Bande 1861, hier citiert.

lichen Wesens aus dessen Dreieinigkeit, wie Sartorius es wieder unternahm, verständlich gemacht werden kann, so sind doch dessen Bemerkungen betreffs des heiligen Geistes zutreffend: das Dreieinigsein ist Gottes vollkommene Seligkeit, Heiligkeit und Herrlichkeit, die ohne den heiligen Geist nicht vollkommen wäre und die seine Persönlichkeit fordert (weil eben darin die Gemeinschaft der Liebe beruht). Wäre er keine Person, wäre er nur ein unbewußtes Wesen, so wäre er weder Gott noch Geist, und die heilige Schrift würde lügen, ihn so zu heißen, denn ein Geist ohne Persönlichkeit und Bewußtsein wäre ein Geist ohne Geist.[1]) Das Werk des heiligen Geistes ist die Verklärung des Werkes Christi auf Erden, die Ausbreitung der in ihm wohnenden Gnadenfülle. Zwar muß die centrale Einheit und Fülle des Heils in Christo vollendet sein, ehe sie in den Umkreis der Mitteilung und Gemeinschaft übergeht durch den heiligen Geist, der die Gemeinde der Heiligen einigt und die allgemeine christliche Kirche bildet und sie verbunden hält in Glauben und Liebe durch Wort und Sakrament.[2]) Sartorius betont deshalb, daß die Wirkungen des heiligen Geistes in der heiligen, d. i. ethischen Gemeinschaft der christlichen Kirche nicht minder wichtig sind als die an und in den einzelnen Gläubigen. Nach ihm reduciert sich die Mannigfaltigkeit der göttlichen Geisteswirkungen auf ein Zwiefaches, nämlich auf die Wirkung des Gesetzes (welches eben der offenbare und wirksame Wille des heiligen Geistes ist, Spiritus sanctus et viva lex) und auf die Wirkung des Evangeliums.[3]) Die verdammenden Wirkungen des ersteren sind Wirkungen des heiligen Geistes, dessen heiliger Wille in uns als Gesetz und Gewissen der unheiligen Gesetzlosigkeit oder Gesetzwidrigkeit der Sünde reagiert, nicht minder sind die tröstenden und reinigenden Wirkungen des Evangeliums Gnadenwirkungen des heiligen Geistes, der von dem Versöhner, welcher dem Gesetz genug gethan, tröstend und reinigend ausgeht, und anstatt des bangen ungewissen Gewissens einen neuen gewissen Geist uns giebt.[4]) Dadurch — heißt es an einer andern Stelle[5]) — schuf er

---

[1]) A. a. O. S. 11.

[2]) S. 159.

[3]) S. 162.

[4]) S. 191.

[5]) S. 220. Sartorius' Meditation suchte auch mittelst des Ausdrucks der

ihn (Gott den Menschen) zu seinem Bilde, daß er in der Rechtfertigung und Heiligung die Gnade oder die versöhnende und heiligende Liebe ihm einhaucht durch den heiligen Geist und dadurch den unreinen Geist aus seiner Seele bannt. Auch stellt Sartorius neben das Wirken des heiligen Geistes an der Menschenseele stets deutlich das in derselben, wie er bei seinem nur kurzen Durchsprechen der Heilsordnung behufs Basierung der Moraltheologie später bemerkt: Nicht von fern, sondern einwohnend (immanent) giebt der heilige Geist des Vaters und des Sohnes Zeugnis unserm Geist, daß wir Gottes Kinder sind.[1])

In gleicher Weise spricht auch der erste lutherische Theologe, der ein System der Ethik aufzustellen sich bemühte, Ad. v. Harleß († 1878),[2]) und führt sofort manches weiter aus. Der Aneignung des Heilsgutes geht nach ihm ein Werk oder Wirkung Gottes voraus, welche uns hierzu tüchtig macht.[3]) Und wie er die Predigt des göttlichen Wortes als das göttliche Mittel dazu bezeichnet, so betont er, daß der Glaube zu den Gaben des göttlichen Geistes 1. Kor. 12, 9 gezählt werde.[4]) Sehr klar die oft vermengten Begriffe des heiligen Geistes und der Gnade auseinanderhaltend, giebt er das Wesen des Wiedergeborenen an, indem er sagt: Kraft des Gemeinschaftsbandes, in welchem wir mit Gott in Christo durch den heiligen Geist verknüpft sind, stehen wir nicht mehr unter dem Zorne, sondern unter der Gnade, nicht mehr unter der Herrschaft des todbringenden Gesetzes, sondern unter der Herrschaft des lebengebenden Geistes.[5]) Das Werk des heiligen Geistes in uns stehet darin,

---

dadurch öfters den Anschein des Spielenden gewann, auf Ähnlichkeiten und Berührungen an sich verschiedener Vorgänge und Verhältnisse hinzudeuten, seine Äußerungen erhielten dadurch nicht selten eine seiner eigenen Vorstellung fremde Färbung. So gebraucht er in dem oben angeführten Satz, um die Neuschöpfung mit der ersten Schöpfung zu parallelisieren den Ausdruck „einhauchen“ nach 1. Mos. 2, 7, während er von jedem Gedanken an Emanatismus völlig fern ist.

[1]) S. 223.

[2]) Christl. Ethik zuerst 1842, in den weiteren Auflagen immer mehr ausgeführt, weshalb hier die umfassendste 6. vom Jahre 1864 benutzt ist, welche den Stoff der alten getreu aufgenommen hat.

[3]) § 21, S. 224.

[4]) § 18. Anm. **. S. 185.

[5]) § 22, S. 232.

die Wahrheit des Doppelwortes zu bezeugen und in uns lebendig zu machen, welches als das Wort eines und desselben Gottes im Gesetz uns richtet und im Evangelium uns diesem Gerichte also entnimmt, daß wir nur in dem Maße der Gnade teilhaftig werden, in welchem wir uns selber richten. . . . In solchem Verhältnis nämlich steht der Geist Gottes zu uns, dessen Zorn in der Gnade also verschlungen ist, daß er den Sünder in den Tod giebt, nicht um ihn in dem Tode zu lassen, sondern um ihn durch den Tod lebendig zu machen.[1]) Gott will in der Gnadengegenwart und Gnadenwirksamkeit des heiligen Geistes nur die reale Möglichkeit geben, den Tod des alten Menschen zu überwinden und trotz der Sünde, welche mir noch anhaftet, die Gnade der Sündenvergebung und das Geschenk der Gerechtigkeit vor Gott mir anzueignen, und diese Relation Gottes zu uns wird für die hienieden bleibende mit Recht erklärt.[2]) Aber die wiedergebärende Gemeinschaft Gottes des heiligen Geistes, welche Gott mit unserm Geiste eingegangen hat, hat das Eingehen unserer selbst auf diese Gemeinschaft mit dem heiligen Gott zum Ziele, kraft deren wir in der Heiligung des Geistes zur Selbstheiligung berufen sind.[3]) Denn in dem Wiedergeborenen und Bekehrten ist durch Wirkung des heiligen Geistes auf seinen Geist dessen eigene persönliche Gesinnung dem erneuernden Geiste Gottes zugekehrt und das Herz von der Knechtschaft der Sünde frei geworden.[4]) Auf das Wirken des Geistes an und in der Kirche geht Harleß in der Ethik nicht ein. Doch bemerkt er: beides zusammengedacht, die Geistes- und Glaubensgemeinschaft vermittelt durch Wort und Sakrament und die Geistes- und Glaubensgemeinschaft sich bethätigend an und durch Sakrament bildet den Begriff der diesseitigen Reichsgemeinschaft als Kirche, unsichtbar nach ihrem Wesen und Bestande als Geistes- und Glaubensgemeinschaft, sichtbar nach ihren gottgestifteten Mitteln.[5]) Anderwärts aber bezeichnet er die Kirche als die von der Wirksamkeit des heiligen Geistes durchs Wort zum Glauben an das Evangelium gebrachte Gemeinschaft und als

---

[1]) § 24, S. 253.
[2]) Ebda. S. 255.
[3]) § 25, S. 273 f.
[4]) § 26, S. 286.
[5]) § 55, S. 565.

ein diesem Glauben heilig und christlich Volk,[1]) und sagt von diesem als der inwendigen Christenheit, Christus der Herr erhalte sie in Kraft des heiligen Geistes vornehmlich durch das Wort, sodann durch die Sakramente als sichtliche Mittel,[2]) wenn auch nicht mit Naturnotwendigkeit folge, daß da, wo die äußerliche Gemeinschaft der wahren Zeichen der Kirche, Wort und Sakrament, ist, der heilige Geist überall ohne Widerstreben empfangen werde und sein Werk habe, weshalb das wirkliche Vorhandensein einer wahren Christenheit ein Glaubensartikel sei.[3])

Was Harleß, und zwar nicht allein infolge der Beschränkung, welche der Umfang der von ihm bearbeiteten Ethik ihm auferlegte, sondern im Zusammenhang mit naturrechtlichen Anschauungen, die bei allem, was er über Familie, Staat und Kirche geschrieben, stark mitsprachen oder doch im Hintergrunde standen, nur angedeutet hatte, das Wirken des Geistes an und in der Kirche, das hat ein wenig mehr denn ein Jahrzehnt nach ihm Kliefoth ausgeführt.[4]) Welche Abweichungen betreffs mancher kirchlicher Fragen sich auch bei beiden finden, betreffs der Lehre vom Wirken des heiligen Geistes dienen sich die Arbeiten beider nur zur Ergänzung. Eine weittragende Bedeutung hat es bei Kliefoth nicht, daß er bei der Abfassung der bezüglichen Schrift noch mit Delitzsch, und man muß dann auch sagen mit Hofmann und Baumgarten-Crusius Hand in Hand gehend,[5]) den Geist Gottes, der in der Schöpfung wirkt, als Geist des Lebens mit dem heiligen Geiste als Geist der Offenbarung und Geist des Zeugnisses ohne weiteres in eins zusammenfaßt, und mit vielen das Geistsein Gottes, welches sich in der Art seines schöpferischen Wirkens bekundet, und das Sein des heiligen Geistes als dritte Person in Gott nicht auseinanderhält.[6]) Es ergeben sich bei ihm indes daraus nur einige Anschauungen über das Wesen und die Tragweite des pfingstlichen Sprachwunders, welche für seine sonstige Lehre ohne Belang sind. Der Geist, der bis auf Christum den Heilsrat

---

[1]) Kirche und Amt nach luth. Lehre. 1853. S. 3.

[2]) S. 5.

[3]) S. 10.

[4]) In dem Buche: Acht Bücher von der Kirche. 1854. 1. (einz.) Band (bes. § 10 der Ausführungen, S. 94—113).

[5]) Vgl. a. a. O. S. 45.

[6]) Ebda. u. S. 94.

Gottes successive offenbarte, muß seit der Erscheinung Christi den nun zur Heilsthat gewordenen verkündigen; der Geist der Offenbarung einer künftigen Erlösung muß zum Geist des Zeugnisses von der geschehenen Erlösung werden.[1]) Daß diese Bezeichnung des heiligen Geistes im Neuen Bunde indes einseitig und nicht hinreichend ist, tritt deutlich hervor, indem Kliefoth alsbald sagen muß: Und solches (das Werden der ersten Jünger zu Zeugen) geschah wieder dadurch, daß der heilige Geist einerseits ihnen gab, die Mittel der Berufung zu handhaben, die großen Thaten Gottes zu predigen, zu taufen u. s. w., andererseits aber diese Mittel der Berufung an den Hörern kräftig machte, also daß sie glaubten, — und von einer heiligenden Wirkung des heiligen Geistes als Fortsetzung der Bezeugenden spricht. Dann aber spricht er unverhohlen aus: aber die bisherige Dogmatik faßt, wenn sie das Werk des gesendeten Geistes in jenen Kapiteln (denen von der Wiedergeburt, Bekehrung, Erleuchtung, Vereinigung der Gläubigen mit Gott, Erneuerung und Heiligung) beschreibt, immer nur sein Werk an den einzelnen Menschenseelen ins Auge, und bleibt daher auch bei der Sanctificatio, als Heiligung und Erneuerung der Individuen gefaßt, stehen, während doch der heilige Geist, indem er jenes alles thut, zugleich die Kirche Gottes sammelt und schafft.[2]) Nach dem vom Vater gefaßten Weltplan richtet der Geist als der Geist des Lebens den ganzen Kosmos, ein Volk, Zunge und Land nach dem andern für das fertige Heil zu. Was er aber zugerichtet hat, das beruft er dann auch als der Geist des Zeugnisses und der Zeugen, und da das Wort der Berufung die Verheißung hat, daß es nicht leer zurückkommen soll, so mögen allerdings und werden sehr viele Einzelne, auch einzelne Völker der Berufung nicht entsprechen und nicht treu bleiben; was aber die Berufung annimmt und sich bewahrt, das heiligt und erneuert er dann auch schrittweise bis hinein in die neue Welt und Erde.[3]) Diese successive Allgemeinheit der Geisteswirkung seit Pfingsten muß kirchenschaffend sein und ist es, der heilige Geist macht bereitend und berufend und heiligend nicht bloß einzelne Fromme und Heilige, sondern er schafft eben damit und zugleich ein Haus und eine Hausgenossenschaft Gottes, einen Leib Christi, ein neues Gottesvolk. Und zwar schafft er nicht bloß eine spiritualistische Gemeinde der Heiligen und einen my=

[1]) S. 96 f. [2]) S. 99. [3]) S. 101.

stischen Leib Christi, sondern ein leibhaftiges Gottesvolk, eine reale Stadt Gottes mit Einwohnern nicht nur, sondern auch mit Regiment, Ämtern, Ordnungen, Sitten, Instituten.[1]) Dieses aus gottgeborener Gnadenordnung und geheiligter Naturordnung, aus gottgeschenktem Gnadenreich und wiederhergestelltem Naturreich gebaute Haus Gottes aber ist die Kirche auf Erden, welche der heilige Geist durch Jesum aus Gott in die Welt und aus der Welt in Gott pflanzt, damit sie, wenn das alles vollendet ist, eine neue Stadt Gottes auf einer neuen Erde unter einem neuen Himmel sei.[2]) Trotzdem daß Kliefoth sehr wohl erkennt, wie solches Pflanzen einer Gottesgemeinde in die Völkerwelt sich nur geschichtlich vollziehen kann und einen „Entwicklungsprozeß in der Kirche" bedingt (S. 111), fordert er aber doch, daß die Wirkungsweise, welche dem heiligen Geiste während des Zeitlaufs der Kirche eignet, nicht unter Zurückstellung der Anerkennung der Persönlichkeit des heiligen Geistes so vorgestellt werde, als ob derselbe eine der Menschheit vom Herrn eingegossene Lebenssubstanz, ein neues Princip, oder gar nur der Gemeingeist der Gemeinde, der vom Herrn an seinen Gläubigen erwirkten gemeinsamen Denkweise wäre.[3]) Denn das den Menschen durch den heiligen Geist zu teil gewordene Leben bestehe nicht in einer einem Naturprozesse ähnlichen Evolution des heiligen Geistes, sondern der persönliche Gott, der heilige Geist, tritt in Christo zu dem Menschengeiste in Beziehung, um fortgehend und, soweit der Mensch es nicht unterbricht, ohne Unterlaß mit ihm Umgang zu pflegen. Alle einzelnen Thätigkeiten des den alten Menschen erneuernden Geistes ließen sich in die zwei Grundwerke der Wiedergeburt und Heiligung zusammenfassen und können ihrer Natur nach immer nur Werke der göttlichen Person an der menschlichen Person sein. Gott sendet seinen Geist zu allen Menschen, will auch, daß alle zur Erkenntnis der Wahrheit kommen, macht auch alle zugleich mit der Berufung in seinem Sohne frei, daß sie dem heiligen Geist gehorsam sein oder widerstreben können, aber dieses subjektive Moment des Glaubens oder Nichtglaubens wird nun auch so sehr mitbestimmender Faktor, daß alles Weitere mit von ihm abhängt.[4])

Bei den lutherischen Theologen dieser ältesten Generation sehen wir, wie sie sämtlich vornehmlich auf die Schrift, Luther

---

[1]) S. 102. [2]) Ebenda. [3]) S. 107. [4]) S. 108 f.

selbst und die dessen Geist atmenden Bekenntnisschriften vor allem Rücksicht nehmen, so durchweg auch die Neigung, der Lehre vom heiligen Geiste neue Aufmerksamkeit zuzuwenden und sein Wirken ins Licht zu stellen.

2. Beim Zunehmen der Erkenntnis, wie reiche Erkenntnisschätze in den dogmatischen Werken der lutherischen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts niedergelegt sind, war es der naturgemäße Gang, daß viele, wenngleich formell an den Lehrgebäuden jener Zeit manches geändert werden mußte, sich dennoch vor allem bemühte, das reichhaltige, brauchbare Material, welches, wie selbst Gegner vom Schlage von Dav. Strauß anerkannten, in jenem enthalten war, sich anzueignen. Das verlieh selbst den Dogmatiken solcher Theologen, welche ebenso ihrem Bildungsgange wie ihrer Individualität nach der theologischen Fortarbeit keineswegs entgegen waren, für solche, die nur äußerlich ihre Resultate werteten, das Ansehen bloßer Repristinationen. Man vergleiche aber die rein historisch die Aufstellungen der alten Dogmatik zusammenfassende Arbeit von H. F. Schmid[1] († 1883) und die principiell auf dem Alten beharren wollende Bearbeitung des Kompendiums von Baier (vgl. S. 176) seitens des Stifters der missourischen Abteilung der lutherischen Kirche Nordamerikas K. F. W. Walther[2] († 1887) mit den sogleich in Betracht zu ziehenden Glaubenslehren, und man wird selbst da, wo thatsächlich über die Lehre der alten Dogmatiker nicht hinausgegangen wird, das Täuschende jenes Anscheins erkennen. — Da in solchen Arbeiten zunächst die Aufgabe zu lösen war, den Anfechtungen der Gegenwart gegenüber die in der lutherischen Kirche bereits feststehenden dogmatischen Erkenntnisse neu zu begründen, so wird auch der früher (vgl. Kap. IV, § 1—4) zurückgetretenen Lehre vom heiligen Geiste weniger Aufmerksamkeit zugewendet als in den Werken der bereits besprochenen Lutheraner.

Das gilt vor allem von F. A. Philippi († 1882), zumal da die für die Lehre vom heiligen Geiste vornehmlich in Betracht kommenden Teile seiner Kirchlichen Glaubenslehre[3]) seine ur-

---

[1]) Dogm. d. evang.-luth. Kirche 1. Aufl. 1843; 5. Aufl. 1863.

[2]) St. Louis 1879.

[3]) Die Herausgabe derselben erstreckte sich über die Zeit von 1854—1879. Hier sind besonders die 3 Abteilungen des V. Bandes (1867—1875) zu berücksichtigen.

sprüngliche Schaffensfrische mehr und mehr vermissen lassen. Er bestimmt dazu von vornherein die Aufgabe der Dogmatik in moderner Weise dahin, daß sie die Idee der Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott zu entwickeln habe,[1]) läßt diese Wiederherstellung dann zwar objektiv in Christo vollzogen sein, subjektiv aber der Menschheit bloß im heiligen Geiste zugeeignet und von ihr selber angeeignet werden. Da er so nur eine subjektive Zueignung oder Verwirklichung der objektiv wiederhergestellten Gottesgemeinschaft zu erörtern hat,[2]) und sogar die subjektive Aneignung derselben (Lehre von der Heilsordnung) noch vor den objektiven Mitteln (Lehre von den Gnadenmitteln)[3]) und der durch beide hergestellten Gottesgemeinschaft[4]) (Lehre von der Kirche) behandelt, so sieht er sich nirgends zu einer besonderen Betrachtung des Wirkens des heiligen Geistes veranlaßt. Er gedenkt desselben allein bei der Erörterung der Wirkung des Wortes,[5]) das der sich enthüllende Geist sei, so daß in ihm der Geist Gottes selber lebe und webe, und läßt dasselbe sogar einseitig allein als Vehikel des Geistes erscheinen.[6]) Dies kann nur als die Folge davon angesehen werden, daß Philippi die von den alten Dogmatikern in bevorzugtem Maße erörterten und dargestellten Lehren unter die Momente der im wesentlichen von Schleiermacher übernommenen Idee der Religion und Religionsgemeinschaft zu rubrizieren versucht hat. Indes weist er mit allem Nachdruck darauf hin, daß die heilige Schrift von Gott sage, er sei Geist und der Herr ist der Geist, aber zugleich den heiligen Geist als besondere dritte Person in Gott erkennbar mache. Eigentümlich berühren dagegen bei diesem so fleißig auf die Schrift rekurrierenden Dogmatiker Sätze wie diese: „dieses

---

[1]) Vgl. Bd. I, S. 71. Vgl. dazu II. S. 117, wo Philippi den heiligen Geist den Gott nennt, in dem wir versöhnt und zur verlorenen Gottesgemeinschaft zurückgeführt sind.

[2]) Vgl. Bd. V, 1. S. 1.

[3]) Ebda. 2. S. 1.

[4]) Ebda. 3. S. 1. Hier heißt es nun aber mit einem Mal: die durch objektive Mittel und subjektive Aneignung der Gottesgemeinschaft hergestellte Gottesgemeinde, und wird die in den vorhergehenden Teilen befolgte Anordnung stillschweigend als sachwidrig abgeändert.

[5]) Vgl. V, 2. S. 11 ff.

[6]) Ebda. S 29, während der Sakramente dabei nicht gedacht wird.

geistige Sein und Leben der Gottheit ist hypostatisch erschienen im Geiste κατ' ἐξοχήν, gleichsam die Blüte und Konzentration des göttlichen Lebens. Wie also der Vater das hypostatische Sein, der Sohn die hypostatische Intelligenz, so ist der heilige Geist das hypostatische Leben der Gottheit."[1]) Denn damit werden nicht bloß die drei Personen in Gott zu bloßen Personifikationen göttlicher Wesensmomente gemacht, sondern das dem Vater (Jer. 10, 10. 23. 36; Dan. 6, 26; 2. Kor. 3, 3; 4, 16; 1. Thess. 1, 9; 1. Tim. 3, 10; 4, 10; 6, 17) wie dem Sohne (Joh. 11, 25; 14, 6. 19) in der Schrift nachdrücklichst zugeschriebene Leben als solches betrachtet, was erst im heiligen Geist persönlich werde. Auch eine derartige Vorstellungsweise mußte daran verhindern, ein eigentümliches Wirken des heiligen Geistes als dritter trinitarischer Person ins Auge zu fassen. Daher wird in Philippis Dogmatik auch des munus triplex des heiligen Geistes nicht gedacht.[2]) Trotz seiner so energischen Betonung der Objektivität der göttlichen Heils- und Erlösungsthatsachen handelt er bei der Zeichnung der subjektiven Zueignung oder Verwirklichung der objektiv wiederhergestellten Gottesgemeinschaft bloß vom Glauben und erörtert alle Stufen der göttlichen Heilsordnung nur, sofern sie Vorgänge des menschlichen Geisteslebens sind. Er stellt sie aber nicht dar, sofern sie Wirkungen des heiligen Geistes sind, der damit den göttlichen Gnadenwillen zur Ausführung bringt. Fast allein bei der Entwicklung der Schriftlehre (V. 1. S. 224) oder der Ausführung über den kirchlichen Konsensus (V. 1. S. 261) wird der Gedanke an letztere Wirksamkeit gestreift. Folgerichtig wird die Gemeinde der Gläubigen selbst dargestellt als subjektiv geheiligt mittelst des Glaubens, welchem die Heiligkeit und Gerechtigkeit Christi zugerechnet wird, und der den heiligen Geist als Princip der Erneuerung und Heiligung des inwendigen Lebens mit sich führt,[3]) trotzdem daß

---

[1]) Vgl. II, S. 112. Zu vergleichen ist dort auch noch der Satz: Als das hypostatische Leben der Gottheit wird er (der heilige Geist) aber zugleich die lebendige Wirkungskraft der Gottheit innerhalb des Universums sein . . . und zwar ebenso des physischen wie des geistigen und geistlichen Lebens.

[2]) Die diese Lehre begründende Stelle Joh. 16, 8 ff. wird in der ersten Ausgabe nur flüchtig II. S. 201 (2. A. 213) u. V, 2. S. 59 (2. A. S. 75) angeführt.

[3]) Vgl. V, 3. S. 17 u. S. 20 ff.

auf Weiteres führende Sätze des großen Katechismus angeführt werden. Daher kann Philippi weiter den Satz aussprechen: darum reicht auch die Einigkeit in der reinen Predigt des Wortes und lautern Verwaltung des Sakramentes vollkommen aus zur Einheit der Kirche im heiligen Geist und Glauben,[1]) als hinge der ebenmäßige Besitz des heiligen Geistes von der menschlichen Verwertung der Gnadenmittel ab. Gerade dieses Außerachtlassen ihm bekannter Anschauungen Luthers über das Wesen der Kirche beweist, daß Philippi nicht durch seine Beachtung der konfessionellen Lehre, sondern in gleichem Maße wie durch seine Furcht vor reformierter Geisttreiberei auch durch einen aus der modernen Theologie übernommenen Teil von Subjektivismus an der Erkenntnis der Bedeutung der Lehre vom heiligen Geist verhindert würde. Hervorzuheben ist endlich noch, daß Philippi, weil er den Begriff der Gnade wenn auch nicht scharf, so doch richtig bestimmt,[2]) auch von der gratia praeveniens, operans und cooperans oder der gratia effectiva seinerseits nicht spricht, und offenbar einmal bei der Heiligung zur Vermeidung von Mißverständnissen trotz seiner sonstigen Beiseitelassung des Wirkens des heiligen Geistes bemerkt: vielmehr ist der rechtfertigende und beseeligende Glaube, wie in seinem Anfange so auch in seinem Fortgange lediglich Werk der göttlichen Gnade und der wirksamen Kraft des heiligen Geistes.[3])

In wo möglich noch klarer ausgesprochenem Gegensatz gegen die Aufstellungen Moderner über den heiligen Geist spricht sich Vilmar[4]) († 1868) aus. Nicht nur stellt er die Anschauung vieler neuerer Theologen, nach welcher der heilige Geist nichts anderes und nichts mehr sein soll als die von Gott gewirkte christliche Gesinnung in dem Menschen als Sabellianismus in sehr scharf ausgeprägter Gestalt hin,[5]) sondern sagt nach dem Erweise von dessen Persönlichkeit aus dem N. T.: er ist der Lebendigmacher, das eigentlich unmittelbar göttliche Wesen in der Kirche, deren Existenz, zumal Fortexistenz ohne einen solchen persönlich

[1]) Ebda. S. 28.

[2]) Vgl. II, 1. S. 104 u. V, 2. S. 68.

[3]) V, 1. S. 23.

[4]) Dogmatik, akademische Vorlesungen. 2 Bde. Herausgegeben durch K. W. Piderit, 1874.

[5]) I. S. 287.

lebendigen heiligen Geist gar nicht gedacht werden kann, — und es sei namentlich auf Grund von 1. Kor. 12, 4—11 und Apg. 15, 2 zwischen Wirker und Wirkung genau zu unterscheiden, so daß er auch nicht nur in seinen donis vorhanden zu denken sei.[1]) Dem entsprechend erklärt er dann auch: es wäre besser gewesen, man hätte anstatt von operationes gratiae lieber von operationes Spiritus sancti gesprochen, da ersterer Begriff aus Augustins falschen Gedanken stamme,[2]) da alles, was zur Erlösung gehört, die Aufnahme derselben bei uns vorbereitet, verwirklicht und erhält, lediglich vom heiligen Geiste ausgehe, und zwar von ihm in der Bestimmtheit, wie derselbe infolge des Erscheinens des Sohnes im Fleisch, in die Welt gesendet worden ist. Er gestaltet unsern Geist um, giebt ihm die verlorenen Kräfte wieder, schafft neue Kräfte und setzt an die Stelle der früheren Zustände neue, zu welchen Kräften und Zuständen der Mensch durch sich selbst nicht nur nicht gelangen kann, sondern die er, ehe er die Kräfte hat und in die Zustände eingetreten ist, nicht einmal begreift.[3]) Auch erklärt Vilmar die Zusammenfassung der Gnadenwirkungen unter den Gesichtspunkt von den drei Ämtern des heiligen Geistes für unzureichend. Die Lehre von der Wiedergeburt ist nach ihm, wie man im 16. Jahrhundert sagte, die allgemeine Erzählung von dem ganzen Handel des heiligen Geistes mit dem Menschen. Den Glauben und den ganzen Prozeß seines Eintretens stellt er als von dem heiligen Geist gewirkt dar.[4])

Zu dieser Richtung gehört auch eine erst kürzlich erschienene Schrift über die Heilsordnung von E. Wacker.[5]) Denn wie sie die Heilsordnung als die Ordnung faßt, in welcher das Werk des heiligen Geistes an den Sündern geschieht, daß er ihnen mittelst Wort und Sakrament in bewußtem Glauben das Heil in Christo zueignet und sie in solchem Glauben bis ans Ende erhält, so versucht sie auch die sieben Stufen der Heilsordnung, in welche sie diese zerlegt, die Berufung, Erleuchtung, Bekehrung, Versiegelung, Erneuerung, Erhaltung im Glauben und Vollbereitung im Glauben als besondere Wirkungen des heiligen Geistes genau

---

[1]) I. S. 288 u. II. S. 193 f.
[2]) II. S. 125.
[3]) Ebda. S. 126 f.
[4]) II. S. 128 f.
[5]) Die Heilsordnung. Gütersloh 1898.

zu bestimmen. Der Verfasser geht davon aus, daß in die Lehre vom Werke des heiligen Geistes als des Heilsaneigners vieles hineingehört, was in die Lehre von der Heilsordnung, die er giebt, nicht hineingehört. Denn auch der Glaube, der die Gerechtigkeit Jesu Christi dem Sünder zueignet, ist ein Werk des heiligen Geistes. Aber dieser subjektiven Seite stehe beim Gesamtwerke des heiligen Geistes als des Heilsaneigners eine objektive gegenüber, indem es durch Wort und Sakrament geschieht.[1] Nur spricht Wacker daneben nicht sehr glücklich noch von einer aktiven und einer passiven Seite der subjektiven Aneignung der Heilsgnade in der Bekehrung, indem er von dem Thun des heiligen Geistes die Erfahrung dieses Werkes im menschlichen Personleben zu unterscheiden bestrebt ist.[2]

Außerdem mußte auch R. Rocholl in seinem Buche über die Realpräsenz, die Gegenwart des Herrn bei den Seinen, zwar auf das Werk des heiligen Geistes an und in dem Sünder zu sprechen kommen,[3] da er auch eine Gegenwart des Herrn in der Kirche, nach der im gottmenschlichen Leben auf Erden und neben der sakramentalen des Herrn im Himmel erweisen und erörtern will.[4] Daran dem heiligen Geiste sein Recht völlig zu geben, wird er aber durch seine theosophischen, einseitig die Gegenwart des erhöhten Christus als die Spitze und Völligkeit der Gegenwart des dreieinigen Gottes ansehenden Voraussetzungen gehindert. Wo man mit dem Pseudoareopagiten und seinen scholastischen Adepten davon träumt, daß alle Räumlichkeit sowohl die des endlichen Kosmos als die der Welt der Herrlichkeit in Gott als dem Ort aller Dinge wie ihre Bestimmung, so ihre Grenze habe, und daß, weil wie die endliche Welt in jener Herrlichkeit so auch diese in der Unendlichkeit Gottes ihren Abschluß finde, die Materialwelt wie diejenige himmlischer Natur in die Geistwelt zurückgenommen, das Extensum außer Gott in Gott als Intensum immer wieder zurückgebogen erscheine, also der Geist über allem walte,[5] — da müssen notwendig wie die Grenzen zwischen Materie und Geist, unpersönlichen und persönlichen Lebe=

[1]) Vgl. S. 6.
[2]) S. 9.
[3]) Das so benannte Werk erschien Gütersloh 1874.
[4]) S. 275 ff.
[5]) S. 13.

wesen, Geschöpf und Schöpfer, so natürlich auch zwischen den Personen in Gott zerfließen. Da kommt man, wenn auch nicht zum Monismus, so doch zu einem gnostisch-emanatistischen Vergottungssystem.[1]) Und wo man sich nicht damit begnügt, die Allgegenwart Gottes und insonderheit die des zur Rechten des Vaters erhöhten menschgewordenen Sohnes in ein Gottes Wesen als Geist entsprechendes Allenthalben-nahesein zu setzen, sondern eine darüber hinausgehende Realpräsenz postuliert,[2]) da muß die Voraussetzung der Inexistenz des Herrn in der Kirche und in den Gläubigen unumgänglich zur Verdrängung der Einwohnung des heiligen Geistes im Tempel der Kirche und in den Herzen der Gläubigen führen. So ist's bei Rocholl. Er unterscheidet zwischen einer Adessenz des erhöhten Gottmenschen, bei welcher er in voller Adiastasie immer dem einzelnen Menschen gegenwärtig ist, und einer organischen Inexistenz oder Einwohnung, bei welcher der Erhöhte dem Herzen des Universums, d. i. der neuen Menschheit bereits innewohnt in inniger wesenhafter Gemeinschaft, wie es der Organismus fordert, um später infolge höherer Entwicklung auch fürs ganze Universum zu Stufen intensiverer Einwohnung zu gelangen, wo denn Gott alles in allem sein wird.[3]) Jene Adessenz soll nun zwar noch darin bestehen, daß der Geist Gottes der dem Sohn den Leib bereitet und geschmückt hat, nach dem Abbruch dieses Tempels durch seine Arbeit die Augen der Seelen dem Lichte, das im Sohne in diese Welt gekommen ist, und alle Menschen umleuchtet, öffnet und sie dem Herrn zuführt und zu einem heiligen Tempelbau macht, indem er die geistleiblich (?) in ihn Gefügten nun auch als seinen Leib, dessen Heiland er ist, trägt, — und den zweiten Kreis für die Offenbarung der Herrlichkeit um ihn legt (der menschliche Leib Christi ist der erste Kreis).[4]) Für die Lehre vom Geist ist es irrelevant, daß Rocholl die auf solche Weise sich vermittelnde Beiwohnung Christi in eine Wirkung des Meisters auf die Geister in ihrer Tiefe, also auf das Bereich des Unbewußten in uns bestehen läßt, wenn er mit

---

[1]) Gegen den Monismus hat sich Rocholl unter scharfer Polemik selbst wider Theologen wie Delitzsch, Luthardt, Frank in einem Aufsatz über die spekulative Theologie der Gegenwart für kirchl. Miss.-Ztschr. u. kirchl. Leben 1888, S. 317 ff. aufs entschiedenste erklärt.

[2]) S. 438 ff.

[3]) S. 273 ff. [4]) S. 276 f.

dieser Annahme auch einen für jene Lehre bedeutsamen psychologischen Tiefblick bekundet.[1]) Um aber für die geistleibliche, aber dennoch seltsamerweise nicht persönlich zu denkende Einwohnung des erhöhten Christus im Menschen und in der Kreatur unter völlig tastender und unklarer Berufung auf die Verkündigung des Johannes Raum zu behalten, wird dem heiligen Geist, wiewohl anerkannt werden muß, daß er in der Apostelgeschichte als Princip aller kirchlichen Wirksamkeit erscheint und er ebenso bei Paulus als Werkmeister für den Bau der Kirche erscheint und zwar innerlichster Weise, dennoch nur deren Vorbereitung zugesprochen, sie selber in krassem Widerspruch mit 1. Kor. 6, 19 u. 3, 16. 17 und 2. Kor. 6, 16 abgesprochen.[2]) Und ohne eine Untersuchung, in welchem Umfang die Anschauung, daß Gott seinem Wesen (seiner Natur) nach Geist ist, geltend zu machen, und die trinitarische Einheit des Geistes mit dem Vater und dem Sohne zu betonen ist, wird der Geist unter flüchtigem Hinweis auf seine Bezeichnung als Geist Gottes und Geist Christi, mit einem Mal nur als eine diesen beiden eignende Kraft bezeichnet, und dann geschlossen, daß er in dieser seiner innewohnenden Thätigkeit nicht persönlich gedacht sei. Rocholl hat sich offenbar, im Eifer für seine Idee von einer sog. Realpräsenz des Sohnes Gottes, darüber nicht Rechenschaft gegeben, daß, sobald als der in der Kirche waltende und wohnende Geist eine unpersönliche Kraft ist, er eben nur in Gaben und Kräften besteht, er dann aber auch so wenig wie in der Kirche, in den Propheten und also niemals als persönlich wirkend gedacht werden kann. Der übertriebene Eifer, die Zusage Christi betreffs des Empfangs seines verklärten Leibes im Abendmahl durch theosophische Generalisierung und Annahme einer abgestuften analogen Realpräsenz des Herrn in der ganzen Schöpfung besser begreiflich zu machen, führt hier zur Beeinträchtigung des in der Schrift bekundeten und von der Kirche bekannten Persönlichkeit des heiligen Geistes und ihrer heilsökonomischen Eigentümlichkeit. Daß Rocholls Konstruktionen auch eine Verschiebung des innertrinitarischen Verhältnisses von Sohn und Geist in der Weise der Scholastiker in sich schließen, das nachzuweisen ist hier nicht der Ort, wo nur die Folge seiner Aufnahme vorreformatorischer Theosopheme für die Lehre vom heiligen Geist zu verzeichnen ist.

[1]) S. 321.

[2]) S. 325 f.

Was für die Theologen dieser Gruppe sich nur erst als Ergebnis ihrer dogmatischen Arbeit in deren wesentlichen Grundzügen herausstellt, die Übereinstimmung mit den alten lutherischen Theologen, das hat eine neuere Monographie über die Lehre vom heiligen Geiste geradezu als ihr Princip ausgesprochen; sie fordert Rückbildung zur Theologie von Gerhards Loci.[1]) Demgemäß beschränkt sie auch die Pneumatologie auf die Lehre von der Person des heiligen Geistes und handelt nicht von dessen Wirken. Sie selbst wird aber nur zum Beweise, daß bei solcher Rückbildung gar nicht stehen geblieben werden darf. Denn, wiewohl diese Arbeit im Grunde nur als zweiter Band zu Köllings Lehre von der Theopneustie[2]) die Persönlichkeit des Inspirators und zwar dessen göttliche Persönlichkeit in seiner vollen innertrinitarischen Herrlichkeit erweisen will,[3]) so muß ihr Verfasser doch in den Epilogomena, welche sein dogmatisches Facit aussprechen, ausführen, daß der heilige Geist nur für das *τέκνον ϑεοῦ* erkennbar ist,[4]) daß also das Wesen des regenerator verborgen bleibt, so lange in das der regeneratio nicht die rechten Blicke gethan sind, was doch sicher ohne deren Erfahrung an sich selbst nicht geschehen kann. Die Geschichte der Lehre seit der Reformation hat nun aber bereits gezeigt, daß und aus welchen Veranlassungen die ältere Dogmatik die Lehre von der regeneratio in deren vollem Umfange nicht dargelegt hat und nicht die von Luther gewiesenen Wege ganz gegangen ist. Und nicht minder ist es in neuerer Zeit klar geworden, daß das Werk des heiligen Geistes nicht bloß in der Wiedergeburt Einzelner, sondern in der der Menschheit durch Ausgestaltung der Kirche als des Leibes Christi zu bestehen hat. Damit ist aber bewiesen, daß die bloße Rückkehr zu dem katabatischen Wege der Spekulation über die innertrinitarische Herrlichkeit des heiligen Geistes, wie ihn Kölling mit Liebner[5]) zu gehen versucht, nicht zur Sicherung der Lehre ausreicht, sondern das Wesen des heiligen Geistes erst völlig erkannt werden kann aus der Einheitlichkeit seines Wirkens als concionator ecclesiae, inspirator und regenerator.

---

[1]) Pneumatologie oder die Lehre von der Person des heiligen Geistes, von D. M. Kölling. 1894. S. 339.

[2]) Lehre von der Theopneustie. 1891.

[3]) Pneumatologie, S. XVIII.

[4]) A. a. O. S. 353 ff.

[5]) A. a. O. S. 341. Vgl. über Liebner oben S. 281.

3. Der Zeit nach geht den zuletzt betrachteten lutherischen Theologen eine andere Gruppe zur Seite und zum Teil sogar weit voran, welche gleichfalls bemüht ist, die Eigentümlichkeit der lutherischen Kirche und ihres Bekenntnisses zu erhalten und zu fördern, aber mit vollem Bewußtsein auf ihr dogmatisches Denken die in der wissenschaftlichen Welt überhaupt vorwaltenden Strömungen in verschiedener Weise hat Einfluß üben lassen.

Voran steht in dieser Reihe die christliche Dogmatik des dänischen Theologen Martensen († 1884),[1]) auf welche für ihre Art bezeichnend J. A. Dorner in Deutschland zuerst aufmerksam machte. Martensen hat, da er wie von Schleiermacher und Hegel so auch von den Theosophen Fr. Baader, Böhme[2]) und Eckhart[3]) angeregt und beeinflußt ist, in seiner Gottesidee manches Verwandte mit Rocholl (vgl. § 2, S. 312). Auch er statuiert eine Natur in Gott, und stellt als ein Viertes, ewig zu Gottes Existenz gehöriges neben die Dreieinigkeit noch Gottes Herrlichkeit oder den unerschaffenen Himmel, das unzugängliche Licht.[4]) Für die Lehre vom heiligen Geiste hat diese Grundidee nur insofern Bedeutung, als Martensen offenbar dadurch dazu geführt ist, die innertrinitarische Stellung des Geistes dahin zu bestimmen, daß der Geist der zu sich selbst zurückkehrende Gott, der himmlische Werkmeister sei, der die ewigen Möglichkeiten des Sohnes ausbildet zu innerer Wirklichkeit, und ihm die Vorbereitung der physischen Schöpfung wie auch die Weltvollendung in nicht klarer Weise zuschreibt.[5]) Sonst findet sich bei ihm, der die Dogmatik wie Marheineke trinitarisch gliedert, ein umfängliches Eingehen auf die Lehre vom heiligen Geiste. Er hebt dessen Werk in der Kirche[6]) wie im Einzelnen hervor,[7]) und führt namentlich aus, daß der heilige

---

[1]) Christl. Dogmatik, deutsch zuerst in Kiel 1849, dann in Berlin 1856 (neu übersetzt) erschienen.

[2]) Böhme gilt Martensens letztes Werk, Jak. Böhme, Theosoph. Studien, 1882.

[3]) Eckhart war Martensens erste größere Arbeit gewidmet, M. Eckart, eine theol. Studie, 1842.

[4]) Vgl. außer der Schrift über Jak. Böhme die christl. Ethik (3 Bde. 1871—1878) I, § 19.

[5]) Dogm., § 181.

[6]) § 182. 183.

[7]) § 255. Die Entwicklung des neuen Lebens wird hier als eine

Geist gerade als persönlicher Geist erst recht der Gemeingeist sein kann, und daß die Annahme eines unpersönlichen Gemeingeistes nur zur Verwechselung des göttlichen Geistes und des geschaffenen sündigen Menschengeistes führen muß. Aber die königliche Thätigkeit Christi und die Thätigkeit des Geistes vermag er nur in solcher Weise zusammenwirkend zu denken, daß beide nicht auseinanderzuhalten sind.[1]) Namentlich in dem Kapitel über die Gnadenwirkungen läßt er sich bei seinen Erörterungen auch von dem augustinischen Fehlgedanken einer gratia creans,[2]) — wohl infolge seiner Neigung zur mystischen Auffassung des Verhältnisses der Seele zu Gott, wie sie besonders in dem mittleren Teile seiner Ethik, der individuellen Ethik, vielfach heraustritt, — bis zur völligen Beiseitelassung des heiligen Geistes hinnehmen.

Sehr frühe hatte sich sodann Kahnis mit der Lehre vom heiligen Geiste beschäftigt. Die negative Stellung zur Leehr von dessen Persönlichkeit, welche er bei seiner Habilitations-Dissertation begünstigt hatte, glaubte er beim Beginn der Herausgabe einer Lehre vom heiligen Geiste[3]) überwunden zu haben. Allein er konnte doch damals zu keinem dogmatischen Abschluß kommen und brach die Arbeit mitten in der Zeichnung der Geschichte des Begriffs vom heiligen Geiste und seines Waltens in der Kirche, welche er zusammengeben zu müssen vermeinte, ab. Das bewies noch seine seit 1861 erscheinende Dogmatik.[4]) Denn das System ist zwar triadisch angelegt, aber es vertritt die Persönlichkeit des schon, die Unsicherheit andeutend, unklar als Geist des Lebens und des Heils bezeichneten heiligen Geistes nur mit unsicheren Argumenten,[5]) und bestimmt zum mindesten mißverständlich und ungenau, während nach ihm die Lehren vom Vater und vom Sohne das objektive Heil darstellen sollen, die Lehre vom heiligen Geiste als Darstellung des subjektiven Heils, d. h. der Zueignung

---

Mannigfaltigkeit menschlicher Zustände und heiliger Geisteswirkungen in sich schließend geschildert.

[1]) § 183, Anm.

[2]) § 225 ff.

[3]) Die Lehre vom heiligen Geiste, 1847; es erschien nur der erste Band, vgl. S. IX.

[4]) Vgl. Christl. Dogmatik, historisch-genetisch dargestellt, 1861—1863, 3 Bde., (u. 1874, 2 Bde.), besonders Bd. III, 1868.

[5]) III, S. 215 ff.

des in Christo erschienenen Heiles, während diese doch auch durch ein objektives Thun des dreieinigen Gottes bedingt und vermittelt wird. Nicht minder fällt bei Kahnis auf, daß er nicht ohne sachliche Unklarheit das Verhältnis des heiligen Geistes zum dogmatischen Begriff der Gnade nur unter wesentlicher Identifikation beider zu bestimmen vermag. Denn er behauptet: die heilszueignende Wirksamkeit des heiligen Geistes ist die Gnade;[1]) und sogar: das von Gott durch Christum uns zugeeignete Heilsleben heißt χάρις.[2]) Denn man kann begrifflich kaum stärker Dinge ineinander mengen, als es damit geschieht, bloß weil sie zugleich in die Erscheinung und Erfahrung treten. Infolgedessen gelingt es Kahnis nicht, bei den Akten, in welchen der Gnadenstand sich vollzieht, Werke oder Wirkungen des heiligen Geistes klar und sicher festzustellen, wiewohl er das beabsichtigt.[3]) Ebenso vag ist es, wenn Kahnis erklärt: Kirche ist das Reich Jesu Christi im heiligen Geiste.[4]) Denn wird mit dieser Bestimmung Ernst gemacht, so kann in dem Geiste, in dem das Reich Jesu Christi zu gestalten ist, um Kirche zu sein, nur der Sinn der Gemeinschaft gesehen werden und nicht der die Gemeinschaft immer neu sammelnde und erhaltende Gottesgeist, wie Kahnis will. Denn im übrigen lehrt er: der heilige Geist verwirklicht seine Zwecke, einmal Glauben zu erzeugen und zu ernähren, dann aber zu vereinen, nur durch die Gnadenmittel, die wieder Organisation in Lehre, Verfassung und Kultus fordern; und wo der heilige Geist das Wort und Sakrament wirkt, da heiligt er die Einzelnen und die Gemeinschaft.[5]) In Kahnis liegt so mit dem treuen Sohn seiner Kirche der durch moderne biblisch-theologische Forschungen sich bedrängt fühlende Forscher im Streit, und das läßt ihn betreffs der Fundamentalbegriffe der Lehre in Unsicherheit geraten.

Eine ähnliche Haltung nimmt betreffs der Lehre vom heiligen Geiste Kübel[6]) ein. Bei seinem Versuche, ein biblisches Lehrsystem aufzustellen, das freilich ganz so, wie er es J. Nitzsch (vgl. Kap. IV.

---

[1]) S. 459.

[2]) S. 413.

[3]) Vgl. S. 431 u. 447.

[4]) S. 513.

[5]) A. a. O., S. 515 u. 534.

[6]) Das christliche Lehrsystem nach der heiligen Schrift, 1873.

§ 1, S. 275) vorwirft, nicht rein biblisch gehalten ist, sondern gelegentlich zahlreiche Anleihen bei der kirchlichen Dogmatik macht, will er den Gewinn, den wir der modernen biblischen Theologie verdanken, daß wir die heiligen Schriften selber wirklich nur das sagen lassen, was sie sagen, verwerten,[1]) und steht darum stets an, die von den biblischen Schriftstellern dargebotenen Vorstellungen in wissenschaftlich ausgeprägte Begriffe umzusetzen. Aber Kübel wird bei seinem Versuche sichtlich von einer mehr Beck als der Schrift entlehnten Idee vom Geiste und von einer sogen. ethisch-physischen Auswirkung desselben[2]) geleitet und beherrscht. Er kommt so, wie man fast sagen könnte, zu einem pneumatischen Monismus, der ihm die Anerkennung einer für sich selbst bestehenden Persönlichkeit (er sagt: Eigenpersönlichkeit)[3]) des heiligen Geistes von vornherein unmöglich macht. Ohne die Verschiedenheit der beiden biblischen Vorstellungsreihen, welche sich in die Sätze: Gott ist Geist, und: der heilige Geist ist Gott, zusammenfassen lassen, gehörig zu würdigen, baut Kübel sich folgende Anschauungsweise auf. Gott in sich ist Geist, und Gott in der Welt und für die Welt, d. h. Gott als Lebenskraft alles Seienden, heißt der Geist Gottes (im allgemeinen Sinne).[4]) Und dann fügt er gleich die sein ganzes System vinkulierende Behauptung hinzu: die Frage nach einer Eigenpersönlichkeit dieses Geistes Gottes ist an sich eine schiefe; eine Persönlichkeit neben und außer Gott kann sein eigener Geist nicht sein. Da Gott in ihm sei, soll er freilich auch keine absolut unpersönliche Kraft sein können. Er führt weiter nacheinander vor: die aus Gott heraustretende Gotteskraft des gesamten Lebens in der Welt, den Geist des Herrn als die Jahves Normen dem Menschen-, namentlich dem theokratischen Volksleben einordnende Kraft, den heiligen Geist als das persönliche Lebensprincip Christi, und muß als die letzte dieser verschiedenen Stufen eines und desselben Lebensprincips notwendig den heiligen Geist als das den erhöhten Christus vertretende Lebensprincip der neutestamentlichen Offenbarung betrachten.[5]) Daß Kübel eine solche neue erst mit

---

[1]) Vorwort, S. 4.

[2]) S. 11 u. S. 291.

[3]) Z. B. S. 299. 51.

[4]) S. 51.

[5]) Vgl. besonders S. 292 f. Ein anderes ist es z. B., wenn Kaehler

Christo, vorher aber noch nicht, aus Gott heraus ins Welt- zunächst ins Menschenleben eingetretene Potenz, welche das gottmenschliche Leben zum Eigentum der Menschheit zu machen geeignet sein soll, unmöglich als eine Eigenpersönlichkeit kann gelten lassen, ist klar. Er muß daher auch so deutliche Stellen wie 2. Kor. 3, 13; Matth. 28, 19 u. a. so lange beleuchten,[1]) bis die Gleichstellung des Geistes mit dem Vater und dem Sohne selbst deren vorliegendem Ausdruck zufolge nicht als eine vollkommene erscheint. Daß eine ökonomische Trinität im Neuen Testament bezeugt sei, erkennt Kübel an, aber den Schluß von der ökonomischen auf die ontologische Trinität verwehrt er,[2]) als ob der Gott, der sich selbst danach von Anfang an benennt, daß er bleibt und bleiben will, wie er ist, sich bei seiner Heilsoffenbarung den Menschen anders darzustellen und zu erkennen geben vermöchte, denn er ist, — und dennoch der wahrhaftige bleiben würde, als der er sich bezeugen läßt. Das von ihm selber gefühlte Fehlen einer wahren Harmonie seiner Anschauung mit der heiligen Schrift bemüht sich Kübel dann bei seinem aufrichtigen Streben nach Schriftmäßigkeit dadurch auszugleichen, daß er, um Jesu Redeweise in Joh., Kap. 14—16, bei seiner Auffassung doch gültig erscheinen zu lassen, erklärt: in dem heiligen Geiste ist die Persönlichkeit Christi; er ist gleichsam der Träger des Herrn,[3]) aber ohne Aufschluß darüber zu geben, wie eine an sich unpersönliche Kraft Träger einer Persönlichkeit sein könne. Kaum wird jemand dadurch, daß es sich von seiten Gottes um ein großes Gesamtwerk, eine Offenbarung von Anfang bis zu Ende handelt, einleuchtend gemacht finden, was von Kübel gesagt wird:[4]) ist . . . . . das eigentliche Subjekt der Offenbarung Gott im λόγος, resp. der Vater im Sohn, so kommt dem Geiste die Stellung der das Subjekt mit dem Objekt verbindenden, jenes in diesen einführenden Lebenskraft zu. Er soll deswegen wie dem Vater so dem Sohne subordiniert, und seine Aufgabe soll es sein, vor dem historischen Christus den λόγος, dann aber Christum zu verklären, zum Lebensprincip der Welt zu machen; Christus im

(Dogm. Zeitfragen I, S. 158) den heiligen Geist den persönlichen Träger aller fortgehenden Wirkungen des geschichtlichen Christus nennt.

[1]) S. 301—305.

[2]) S. 299, vgl. S. 319 Anm. 6. [3]) Ebda.

[4]) S. 305 f.

Geist ist das eigentliche Subjekt der neutestamentlichen Offenbarungsstufe. Von einem eigentlichen Werk solchen Lebensprincips kann natürlich nicht die Rede sein, sondern nur von hier und da hervortretenden Bethätigungen der durch Christus hervorgerufenen neuen Potenz. Der in der Heilsoffenbarung enthaltene Geist wirkt in einer den andern nicht zugänglichen Intensität auf die von Gott erwählten Zeugen, so daß das von ihnen geredete und geschriebene Wort zum eigentlichen Wirkungsmittel des Geistes wird.[1]) Und wie die vom Geiste Christi ausgeführte Aneignung Christi und seines Lebens auf die Überwindung des Dualismus von Natur und Geist hinarbeiten müsse, so müsse die Wirkungsart der von Christus in seinem Geiste beschlossenen Kräfte, wie vom Geistlichen ins Leibliche, so auch vom Leiblichen ins Geistliche gehen. Die diese zweite Art der Wirkung vermittelnden Vehikel des Geistes sollen die Sakramente sein.[2]) Offenbar aber ist es nur eine nicht folgerichtige Accommodation an die Sprechweise der heiligen Schrift, wenn es dann beim Beginn der Zeichnung, wie „Gott der Geist im Fleisch und in der Welt verklärt" wird, heißt, es solle nun gezeigt werden, auf welche Weise der Geist durch Wort und Sakrament das neue Leben im Einzelnen und in der Menschheit einpflanzt, entwickelt und vollendet.[3]) Denn hier werden nun mit einemmal der heilige Geist und das neue Leben unterschieden als Bewirker und Bewirktes, während bisher der Geist als das Princip dieses Lebens und darum als mit ihm eins erschien, indem es sich dabei um die höchste Stufe der Geistesausströmung aus Gott überhaupt[4]) handeln soll. Auch wird im weiteren in diese Betrachtungsweise mehr oder weniger zurückgelenkt, wie wenn es z. B. heißt:[5]) die Berufung ist nichts anderes, als das durch die göttliche Geisteswirkung geschehende Herantreten der im Worte allgemein gegebenen Heilsbotschaft nach ihrem Inhalt und ihrer Kraft an die Menschen; oder ein andermal:[6]) da der Wiedergeborene im Besitz des heiligen Geistes ist, so trägt sein

---

1) S. 310 f.
2) S. 332, vgl. S. 291.
3) S. 358.
4) S. 291.
5) S. 373.
6) S. 440.

Leben den Typus fortschreitender Durchdringung mit pneumatischer Kraft und fortschreitender Ausprägung dieser innerlich angeeigneten Kraft in der Erscheinung des Lebens. Aber recht deutlich wird erst, wie bei Kübels Grundansicht immer aufs neue trotz wiederholter Erinnerung an die ethische Art der Wirkungsweise des Geistes unwillkürlich an die Stelle der Vorstellung eines Wirkens des persönlichen Gottesgeistes die andere eines unwillkürlichen Prozesses der Durchströmung der Welt mit der von Christo ausgegangenen Lebenskraft tritt, wenn es heißt:[1]) die innere Basis der Kirche ist hiernach die Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christo und untereinander im heiligen Geist, das fortwährende Einströmen derselben Geisteskräfte, der einen Lebenssubstanz aus dem einen Haupt in die Glieder. Oder, wenn die Kirche selbst als das In-die-Erscheinung-treten dieser communio in der Gemeinde (congregatio) der Wiedergeborenen und höchstens auch als Organ oder Anstalt und Trägerin der im Reiche Gottes beschlossenen Lebenskräfte[2]) beschrieben wird. Eine nicht der Schrift entstammende Übertreibung der Idee des Geistes ließ Kübel nicht zur vollen, schriftgemäßen Erkenntnis seines Wesens und Wirkens gelangen.

Weiter gefördert ist die Behandlung der Lehre entschieden durch von Oettingen. Von seiner lutherischen Dogmatik[3]) ist bis jetzt zwar nur der erste Band erschienen. Aber von Oettingen hat schon früher diese Lehre in mehreren Aufsätzen behandelt.[4]) Seiner dogmatischen Beleuchtung der Entwicklungsstufen göttlicher Geistesoffenbarung schickt er dort gleich den programmatischen Satz voran: „In die Geschichte eingehen, ohne sich selbst an die Welt und in den Weltprozeß zu verlieren, kann er nur als der persönliche, lebendige Geist, als sein selbst mächtiges Ich, als der Gott, der die heilige Liebe ist, der als Vater, Sohn und heiliger Geist in stetem Fortschritt seiner Selbstoffenbarung, in herablassender, freier Barmherzigkeit sein Reich der Liebe und Gnade auf Erden baut, durch Wort und That sich selbst als redenden und handelnden Gott bezeugend und verkörpernd. Durch urkundliches Schriftdenkmal und geistleibliche Gnadenmittel seiner Gemeinde von Gotteskindern das Heil ver-

[1]) S. 495.

[2]) S. 497 u. 292.

[3]) München 1897, Bd. I.

[4]) „Das göttliche „Noch nicht!" in der Neuen kirchl. Zeitschr. 1894, V, S. 248—285; 414—434 u. 466—509.

bürgend, wie es sich alttestamentlich anbahnt, neutestamentlich in Christo verwirklicht und durch den heiligen Geist den Glauben versiegelt bis auf die Zeit der schließlichen Reichsherrlichkeit auf Erden."[1]) Die darin enthaltenen Gedanken führt von Oettingen im Grunde nur weiter aus. Einen bei seinen Vorgängern in dieser Übersicht vielfach verwirrend nachwirkenden Fehler hat er von vornherein entschieden abgewiesen, indem er es für unmöglich erklärt, mit den alten Dogmatikern bei der Erwähnung des über den Wassern schwebenden („brütenden") Geistes (Gen. 1, 3) an den heiligen Geist zu denken, und in dem lebendigen Odem, den Gott den Erstgeschaffenen einblies (Gen. 2, 7; vgl. Hiob 33, 4), den heiligen Geist angedeutet zu finden,[2]) ohne freilich in dieser Hinsicht auch überall die konsequenten Folgerungen bei der Deutung der Schrift zu ziehen. Mit Recht beklagt er ferner die weitverbreitete Verkennung der pädagogischen Art der Selbstbezeugung des heiligen Geistes, welche freilich nur von dem erfaßt werden kann, der in Gottes Wesen oder Natur, wenn man dieses Wort in keiner Weise im Sinne des theosophischen Materialismus versteht, mit der heiligen Selbstbewahrung die Selbstbeschränkung[3]) — oder wie ich mit Sartorius gesagt habe, der Determination — Hand in Hand gehen läßt.[4]) Klingt nun auch der Satz:[5]) „der als Vater, Sohn und heiliger Geist sich uns nacheinander (heilsökonomisch) offenbarende eine Heilsgott will gerade durch die verschiedene Art seiner persönlichen Selbstbezeugung als der Eine angebetet, im Glauben vertrauensvoll als Vater erfaßt, in Christo als dem Gottessohne erlebt, in Kraft des heiligen Geistes innerlich ungeeignet sein," — so, als sollte mit Kübel die Eigenpersönlichkeit des letzteren in Abrede gestellt werden, so will von Oettingen doch nur jede zum Tritheismus neigende Redeweise von den göttlichen Hypostasen abwehren. Denn er lehrt, an den heiligen Geist glauben, heißt sein unbedingtes Vertrauen auf ihn setzen. Darin liegt sowohl die Anerkennung seiner Gottheit, wie seiner persönlichen Eigenart und Wirkungsweise. Auch schreibt er: ist er die eigentlich personbildende

---

[1]) S. 271.

[2]) S. 264 f.

[3]) Vgl. S. 279 f.

[4]) Vgl. m. S. Christus, der Menschen- u. Gottessohn, S. 298.

[5]) S. 280.

Macht in specifisch christlichem Sinne . . . so werden wir ihm als dem geistlichen Lebensspender auch die persönliche Eigenart, das Ichbewußtsein zuschreiben müssen.[1]) Demgemäß erscheint es von Oettingen auch tiefbedeutsam, daß bei der göttlichen Manifestation im Anschluß an Christi Taufe der Geist (τὸ πνεῦμα) in sichtbarer Verkörperung — ein indirekter Erweis seiner eigenartigen göttlichen Hypostase — auf Christus herabkommt.[2]) Und erst nach der Verklärung Jesu läßt er die Arbeit des heiligen Geistes das erzieherische Werk Jesu heilsordnungsmäßig fortsetzen, und zwar nach der goldenen Regel der Allmählichkeit. Das Pfingstfest dient zum heilsgeschichtlichen Siegel der göttlichen Inspiration der Apostel und der beginnenden Offenbarungsstufe des heiligen Geistes, und bietet zunächst nur den Anknüpfungspunkt für die geordnete bekehrungskräftige Predigt, und die im Personleben der Einzelnen sich (konzentriert) bezeugende Heilsökonomie des Geistes.[3]) Durch diese Erkenntnis wird von Oettingen dann auch dazu geführt, nicht bloß zwischen dem heilsanbahnenden (heilsgeschichtlich sich vermittelnden) und dem heilsaneignenden, bekehrungskräftigen Zeugnis des heiligen Geistes, d. i. zwischen Inspiration und Erleuchtung, sondern auch zwischen der Inspiration der Propheten des Alten Bundes als der Träger und Vermittler der heilsgeschichtlichen Anbahnung des Gottesreiches in Christo und der der Apostel und Jünger des Herrn als Verkünder und Ausbreiter des gekommenen Gottesreiches zu unterscheiden.[4]) Die Inspiration gehört, wie von Oettingen ebenfalls erkennt,[5]) zu den wunderbaren (charismatischen) Machtwirkungen des heiligen Geistes zwecks Verwirklichung des göttlichen Heilsgedankens für die gesamte Menschheit. An und für sich hat die inspirierende Wirksamkeit des heiligen Geistes nichts mit seiner zur Heilsaneignung berufenden, sammelnden und erleuchtenden Gnadenwirkung zu thun, wenn sie auch bei den gottberufenen Trägern der Heilsgeschichte, deren

---

[1]) S. 282.

[2]) S. 415.

[3]) S. 422 f.

[4]) S. 429 u. 431.

[5]) S. 429. Ganz ähnlich als charismatische Begabung habe ich die Inspiration bestimmt in einem Artikel: Einige Gedanken über Art und Umfang der Inspiration. Mecklenburg Kirchen- u. Zeitblatt, 1891, Nr. 24, S. 505.

idealem Begriff nach, mit der Einwohnung des heiligen Geistes in den Herzen („Begeisterung“) Hand in Hand gehen wird. Bei der heilsordnungsmäßigen Gnadenwirkung soll der heilige Geist wie eine bloße Kraft oder allzwingende Naturmacht wirken, weil er zum Zweck der Heilsaneignung und Gnadenbezeugung nie ohne das Wort Gottes wirkt und dies nie kommt ohne den heiligen Geist, so daß zwischen beiden eine Art communicatio idiomatum bestehe.[1]) Neben solchem Reichtum an richtigen, weittragenden Gedanken fällt bei von Oettingen aber zweierlei auf. Einmal unterläßt er nämlich trotz seiner energischen Opposition wider die Anschauung, daß mit dem geschichtlichen Christus das Heilswerk und der gesamte Inhalt des Evangeliums abgeschlossen erscheint, und nur der „Geist der Gemeinde“ es sei, der durch das Evangelium diesen geschichtlichen Christus den Einzelnen nahebringt,[2]) es dennoch, auf die Kirche als Werkzeug und Organ des heiligen Geistes zu reden zu kommen. Diese Verkennung der Bedeutung der Kirche oder der Gemeinde der Gläubigen scheint bei ihm mit chiliastischen Anschauungen über die „schließliche Reichsherrlichkeit auf Erden“ [3]) zusammenzuhängen. In der Dogmatik findet sich der auch noch nach anderer Seite hin beachtbare Satz: „Die Gnade Gottes des heiligen Geistes zeugt aus sich heraus wohl eine neue Menschheit Gottes, die ihn durch Christum kindlich anbetet. . . Diese Welt ist und bleibt der Acker, in den der Reichsgottessame gesäet werden soll. . . . . Es handelt sich hier um die endgeschichtliche Verwirklichung des verheißenen Herrlichkeitsreiches Christi auf Erden, nicht in einem nebulosen Jenseits, sondern in geistleiblicher Realität.“ [4]) Ein falscher, das in die ursprüngliche Schöpfung hineingekommene, sie innerlich zerstörende sündliche Verderben nicht tief genug ermessender Realismus hindert von Oettingen, den allmählichen, stufenmäßigen Fortgang der Wiedergeburt von Himmel und Erde (Matth. 19, 28) genugsam zu verfolgen. Zum andern weiß von Oettingen zwar, wie das Angeführte schon bewies, häufig in richtiger Weise von Gnadenwirkungen des heiligen Geistes zu reden, weil das gesamte Heilswirken eine Bethätigung des

---

[1]) S. 432.

[2]) S. 425.

[3]) Vgl. oben S. 322 das Citat aus der N. kirchl. Ztschr., S. 271.

[4]) Dogmatik, Bd. I, S. 248 f.

Gnaden- und Heilswillens Gottes ist. Aber an einer klaren Sonderung der Begriffe Gnade und heiliger Geist fehlt es bei ihm, wie in der alten Dogmatik. Noch mehr als in seinem früheren Aufsatze ist dies, wie schon das letzte Citat bewies, in der Dogmatik der Fall. In dieser lesen wir folgende beiden Sätze:[1] „Daher wird sich in der Dogmatik an die Christologie notwendig die Lehre von der Gnade (χάρις) in dem Sinne anschließen müssen, daß die heilsaneignende, personbildende und in diesem Sinne persönliche Eigenart des heiligen Geistes in den Vordergrund tritt"; und: „Die Alleinwirksamkeit der Gnade in dem Prozeß der Neugeburt der Menschheit und in der des Einzelnen, d. h. die dogmatische Charitologie (wie von Oettingen dieses Lehrstück bezeichnet), hat aber bei der Behandlung der Lehre von der Heilsordnung zunächst die gottgesetzten Träger jenes die Gnade uns bezeugenden und vermittelnden Geistes vorzuführen (Gnadenwort und Gnadenmittel). Denn in ihnen allein ist der heilige Geist und durch ihn Christus selbst gegenwärtig und heilswirksam." Unverkennbar droht bei solch einseitiger Wendung der in dem früheren Aufsatz geltend gemachten richtigen Gedanken das persönliche Wirken des heiligen Geistes wieder völlig in den Hintergrund zu treten, und es bleibt dann nur ein intellektuell-moralischer Prozeß infolge der einstigen Heilsoffenbarung durch Christum und sein Wort übrig. Auch von Oettingen hat es unterlassen, nach der Art und Weise des Wirkens des heiligen Geistes näher zu forschen, und sich auch die Frage nicht vorgelegt, weshalb im Neuen Testamente von der Gnade Jesu Christi in viel weiterem Umfange als von der Gnade des heiligen Geistes die Rede ist. Doch sind es auch mancherlei Einflüsse der gleich zu betrachtenden Erlanger Schule, welche seine Erkenntnis in diesem Stücke sich nicht völlig entfalten lassen.

4. Das Eigentümliche der soeben genannten Schule lutherischer Theologen liegt kurz ausgesprochen darin, daß von ihr gewisse Anschauungen Schleiermachers über das Wesen wissenschaftlicher religiöser Erkenntnis und über das Wesen der Geschichte als methodische Direktiven für die Behandlung der lutherischen Lehre und für die Betrachtungsweise der Offenbarungsgeschichte verwendet sind. Erst aus dieser eigenartigen Verquickung des konfessionellen Standpunktes mit Principien Schleiermacherscher

[1]) S. 246.

Dialektik[1]) wird die Verschiedenheit und die Verwandtschaft der Theologie dieser Gruppe lutherischer Theologen mit der Vermittlungstheologie (Kap. IX) wie deren Sonderstellung unter den Lutheranern verständlich. Gerade in der Behandlung der Lehre vom heiligen Geiste tritt dies mannigfach hervor.

Nicht sowohl der Anfang, als der Übergang zu dieser Schule ist mit Gottfr. Thomasius († 1875) zu machen. Zwar war es zunächst ein rein äußerliches Zusammentreffen, daß das dogmatische Hauptwerk von Thomasius[2]) im gleichen Jahre 1852 mit von Hofmanns Schriftbeweis zu erscheinen begann. Aber bei aller Selbständigkeit desselben stellt sich nicht bloß bei der Lehre vom heiligen Geiste ein gewisses Reciprocitätsverhältnis zu von Hofmann heraus, sondern zeigt sich auch sonst eine Ideenverwandtschaft. Denn auch Thomasius ist bei seiner Ausrüstung mit allen Mitteln der Wissenschaft seiner Zeit und bei seinem Bestreben, die bewegenden inneren Momente der Geschichte zu erfassen, bemüht, die in ihr sich kundthuende Entwicklung darzulegen. Ebenso macht er, ähnlich wie von Hofmann, das durch den Glauben vermittelte Verhältnis des Christen zu Gott, die thatsächliche Gemeinschaft mit Gott, zum organisierenden Princip für die Darstellung des gegebenen (aber nicht erst zu produzierenden) dogmatischen Stoffes.[3]) Dabei tritt aber bei Thomasius infolge seines persönlichen Erwachsenseins aus der lebendigen Frömmigkeit der religiösen Erweckungszeit des 19. Jahrhunderts[4]) und seines völligen Stehens im dogmatischen Erbe der Vergangenheit, namentlich auch durch sein beständiges un-

---

[1]) Rocholl führt immer wieder (Ztschr. für kirchl. Wissen u. kirchl. Leben, 1888, S. 524; Gesch. d. evang. Kirche, S. 522 f.) Hofmanns Grundgedanken auf die Identitätsphilosophie Schellings zurück. So gewiß es nun auch ist, daß durch Vermittlung Olshausens und von Schadens mancher theosophische Gedanke an v. Hofmann gekommen ist, so bleibt in seiner Theologie doch der Einfluß Schleiermachers der bestimmende (vgl. Hauck, Th. RE.² VI, S. 222).

[2]) Christi Person u. Werk. Darstellung der evang.-luth. Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie aus, 1852—1861, 2. Aufl. 1856—1863, 3 Bde., die oben citiert ist. Vorangegangen waren Christologische Beiträge 1845 und das Bekenntnis der evang.-luth. Kirche in der Konsequenz seines Princips, 1848.

[3]) Bd. I, S. 4. 5.

[4]) Vgl. die Schrift: Das Wiedererwachen des evang. Lebens in der luth. Kirche Bayerns, 1867.

mittelbares Zurückgehen auf Luther,[1]) sein geschichtlicher Zusammenhang mit der ersten Gruppe (§ 1, S. 299 ff.) der konfessionellen Dogmatiker deutlicher hervor.

In der Lehre vom heiligen Geiste tritt uns bei Thomasius wie bei fast allen Dogmatikern seiner Generation eine weit größere Unsicherheit entgegen, als bei zweien, die zu ihm in einem gewissen Schülerverhältnis stehen, dem zuvor betrachteten von Oettingen und bei dem später zu besprechenden Luthardt. Vielleicht unter dem Einfluß der alten Dogmatiker spricht er sich über das Verhältnis der Aussage über Gottes Geistwesen zu der von einer besonderen Hypostase des heiligen Geistes gar nicht aus. Weiter gelingt es ihm, wenngleich er deutlich erkennt, daß vom Geiste, sobald man die Annahme seiner Persönlichkeit fallen ließe, nichts weiter übrig bliebe, als die Immanenz des Geistes Gottes in unsern Herzen und in der Gemeinde Jesu Christi,[2]) nicht das Verhältnis des erhöhten Christus und des heiligen Geistes bei der währenden Vermittlung der durch Christus ein für allemal hergestellten Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen zu bestimmen. Der bei ihm obwaltende christologische Gesichtspunkt führt ihn zunächst dazu, zu erklären,[3]) die heilszueignende Thätigkeit Christi sei eine geistige, also durch dessen Geist sich vollziehende und doch zugleich durch menschliche Medien sich vermittelnde. Daraus folgert er dann aber weiter, daß diese menschlichen Medien die Organe seines Geistes, diese menschlichen Handlungen die Mittel seiner unmittelbaren Thätigkeit sind und also von ihm selbst dazu gemacht worden sein müssen und daß diese Gemeinde die Stätte seiner Gegenwart, das Werkzeug seines Dienstes ist und also von ihm selbst dazu geschaffen sein muß. Diese in manchem Betracht zutreffende Inbeziehungsetzung der Kirche zu Christo wird aber durch die Unterlassung der Bestimmung über den heilsökonomischen Anteil des heiligen Geistes an der Durchführung des göttlichen Heils- und Gnadenrates bedenklich. Und das um so mehr, als Thomasius bei Christus wieder von dem ihm innewohnenden heiligen Geiste spricht und weiter lehrt,[4]) Christus habe, nachdem er selbst

[1]) Bd. I, § 9 a u. b, S. 36. 38.
[2]) I, S. 68.
[3]) III, S. 340, § 62
[4]) III, S. 346.

verherrlicht, und sein Leib zum freien Organ seiner Selbstmitteilung (σῶμα πνευματικόν) geworden war, den ihm innewohnenden Geist aus seiner gottmenschlichen Wesenheit heraus und mittelst derselben allenthalben den heiligen Geist als seinen Geist erschließen, als den Geist seiner verklärten Menschennatur frei ausgießen können über alles Fleisch zur Aneignung der vollbrachten Versöhnung. Offenbar wird bei dieser Auffassung es nicht konkludent zu machen sein, wie daneben folgerichtig daran festgehalten werden kann, daß die Wirksamkeit des erhöhten Christus und des heiligen Geistes nicht schlechthin identisch sei und weder der heilige Geist eine selbstlose Kraft sei noch Christus sein persönliches Selbst an ihn aufgegeben habe, sondern beide unterschiedene Subjekte blieben und deshalb ihre beiderseitige Thätigkeit beim Zusammenwirken zu einem Zweck dennoch eine unterschiedene sei.[1]) Wie wenig das der Fall, zeigt das über die Kirche Bemerkte. Denn bei deren Erörterung läßt Thomasius folgende beiden Sätze unmittelbar aufeinander folgen: so macht sie der heilige Geist zur Gemeinde des Herrn; so schafft er die Kirche; und: es ist dies eine große, wunderbare That des Herrn durch seinen Geist, in der sich auf Grund des vorangegangenen persönlichen Verkehrs mit dem Herrn dasjenige konzentriert, was sich späterhin in der Wirkung des Wortes und der Taufe auseinanderlegt.[2]) Daher fehlt es auch den Sätzen über die Kirche bei Thomasius an der vollen Durchsichtigkeit. Sie soll nach ihm zwar ein organisches Ganzes, aber doch näher nur eine Gemeinschaft der Gläubigen (des Glaubens) sein, die ihren gemeinsamen Einheitspunkt, ihr lebendiges Centrum an Christo und den von ihm ausgesandten Geist zur belebenden Seele haben und darum objektiv angesehen die Stätte des Geistes Christi und mithin Christi selbst in der Menschheit, das Haus Gottes auf Erden und das mitten in der Welt sein.[3]) Falls in der That die Wirksamkeit des erhöhten

[1]) III, 1, S. 347.

[2]) III, 1, S. 350.

[3]) III, 1, S. 351. Auch das III, 2, § 79 (S. 336) über die Kirche Ausgeführte hilft über die bezeichneten Unsicherheiten nicht hinaus. Wohl klingt der Satz: Die Kirche ist Anfang, Mittel und Ziel der gesamten Gnadenwirkungen des Geistes Christi, welche die Heilszueignung bezwecken, fester. Aber das Folgende nimmt die in Anspruch genommenen Ausführungen wieder völlig auf.

Christus und des heiligen Geistes nicht schärfer auseinanderzuhalten wären, dann bliebe denen wenig einzuwenden, welche den erhöhten Christus und den heiligen Geist, wie Lipsius und Schmiedel,[1]) für wesentlich identisch erklären. Daß Thomasius den entsprechenden biblischen Begriffen nicht weiter nachgegangen, das wird sich aus dem Einfluß von Hofmannscher Ideen über das Verhältnis von natürlichem und geistlichem Leben und dessen Gedanken über die Art, wie sich das innergöttliche Verhältnis in der Heilsgeschichte abgespiegelt hat, erklären.

Von Hofmann († 1877) hat sich schon in dem seinem Schriftbeweis[2]) vorangestellten Lehrganzen über die hier in Betracht gezogenen Lehrpunkte geäußert; noch deutlicher aber erhellt seine Anschauung aus seiner theologischen Ethik.[3]) Bei aller Originalität von Hofmanns und bei seiner völlig andern Stellung zur heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments tritt dem, der sein Lehrganzes mit Schleiermachers Art zu theologisieren vergleicht, mannigfach eine Geistesverwandtschaft mit diesem entgegen. Hier bedarf es nur des Hinweises auf zwei Punkte. Hofmann giebt sein Lehrganzes ebenso für die Selbstaussage des dem Christen bewußten, mit seiner Wiedergeburt gegebenen Thatbestandes aus, wie Schleiermacher im evangelischen Lehrsystem die Darlegung des christlich-frommen Gemütszustandes findet. Ebenso zeigt sich in der Art, wie von Hofmann das Verhältnis Gottes zur Welt bestimmt, indem ihm die Schöpfung die geschichtliche Selbstvollziehung des innergöttlichen Verhältnisses ist, eine frappante Familienähnlichkeit mit der von Schleiermacher vertretenen Anschauung, daß das absolute Subjekt in der Totalität des unter ihm gesetzten Kausalitätsverhältnisses aufgeht, und daß dies Aufgehen nur dasselbe ist, wie sein Aufgehen in der Produktion der untergeordneten Kräfte.[4]) Gerade der letztere Punkt erweist sich aber als ein Hindernis dafür, daß der heilige Geist wirklich als eine dem Vater und dem Sohne wesensgleiche Hypostase umschrieben und erfaßt wird, und führt andererseits dazu das durch Gottes

---

[1]) Handkomment. II, 1. Zu 1. Kor. 15 u. 2. Kor. 3.

[2]) Schriftbeweis, 2. A. 1857, Bd. I, S. 33—57, vgl. bes. Lehrstück 1, 4 (S. 53) u. 7, 2. 3 (S. 55. 99).

[3]) Eine 1874 gehaltene Vorlesung, 1878, S. 55—84. An die Darstellung in dieser als die lichtvollere wird sich hier vornehmlich gehalten.

[4]) Dialektik, § 201, S. 135.

Allmachtswort ins Dasein gerufene geschöpfliche Sein und das durch den heiligen Geist erzeugte neue Leben ohne weiteres als auf einer Linie stehend anzusehen.

Das innergöttliche Verhältnis, welches die Voraussetzung der Liebesgemeinschaft Gottes und des Christen ist, stellt sich dar als ein ewiges Liebesverhältnis zwischen Gott und Christo, und besteht nach von Hofmann auf einer Gemeinschaft des Geistes zwischen Gott und Christo, wonach der Geist, welcher Geist Gottes und Christi ist, als Geist der Gemeinschaft selbst Person und selbst ewig ist. So hat sich Gott selbst innergöttlich ewig zur Dreipersönlichkeit bestimmt.[1]) Der völlig subjektive Ausgangspunkt führt von Hofmann dann aber zu der, wie sich erst recht in unserer Zeit gezeigt hat, höchst bedenklichen Erklärung, ob Gott, abgesehen von seinem ewigen Liebeswillen, den er in Christo verwirklicht habe, der Dreipersönliche ist, das liege außerhalb des christlichen Erkennens, da die Theologie dem Wesen des Christentums getreu über das nicht hinausgehen dürfe, was sie aus der Verwirklichung des ewigen Liebeswillens nicht erkennen könne. In der christlichen Liebesgemeinschaft mit Gott sei andererseits das Verhältnis des Menschen zu Gott zur Vollendung gelangt. Daraus erschließt von Hofmann dann wieder, daß das, worin die Lebensgemeinschaft des Christen als solchen mit Christo und so mit Gott steht, also der wirksame gegenwärtige Grund des christlichen Lebens wesentlich eins sein müsse mit dem, worin die Lebensgemeinschaft der Menschen als solchen mit Gott steht, eins also mit dem wirksam gegenwärtigen Grunde des menschlichen Lebens. Oder mit andern Worten, der wirkende Geist des christlichen Lebens ist wesentlich einer und derselbe mit dem des menschlichen.[2]) Der Mensch als persönliche Natur soll so erschaffen sein, daß Gottes Geist, der ja des Gewordenen wirksamer Lebensgrund ist, ihn wirksam umwaltet, als Grund einer auf Selbstbewußtheit ruhenden Selbstbestimmbarkeit.[3]) Hierdurch ist nun jeder wesentliche Unterschied zwischen dem Walten Gottes als Schöpfer des kreatürlichen Lebens und dem eigentümlichen Wirken des heiligen Geistes verwischt, und ebenso jeder Unterschied zwischen dem geschöpflichen persönlichen Lebensodem, den

[1]) Ethik, S. 29 f.

[2]) Schriftbeweis I, S. 35.

[3]) Ebd. I, S. 300.

Gott den Menschen anerschaffen hat, und dem Geiste Gottes, von dem der erschaffene Mensch sich von Anbeginn leiten lassen sollte (1. Mos. 6, 3), und von dem der Mensch auf Grund der Versöhnung sich wieder erfüllen lassen soll. Darin tritt der monistische Zug, der durch von Hofmanns Gedankensystem geht, noch deutlicher hervor, als in der andern Annahme, daß die Schöpfung überhaupt die geschichtliche Selbstvollziehung des innergöttlichen Verhältnisses sei, indem Gott dabei seine ewige Gleichheit in eine geschichtliche Ungleichheit begeben habe. Denn sogar, sofern des Menschen Wesen das eines körperlichen Wesens ist, soll nach von Hofmann der Geist Gottes ihm als wirksamer Grund dieses seines Lebens innewaltend sein, wenn da auch sein Leben dem (vernunftlosen) Weltleben gliche,[1]) und ihm als Geist der Macht, der da bestimmt, wie der Welt in ihrer Mannigfaltigkeit innewohnt. Die damit im letzten Grunde gesetzte Vereinerleiung des Physischen und Ethischen wird nämlich keineswegs dadurch bedeutungslos gemacht, daß von Hofmann aus der zweierlei Weise, in welcher der Geist Gottes dem Menschen innewohnen soll (als Geist des Liebeslebens und als Geist der Macht) folgern will, daß das Leben, in das der Mensch geschaffen ist, ein Leben zuständlicher Seligkeit und Heiligkeit sei.[2]) Denn wie viel von den Vordersätzen auch richtig ist, so bleibt diese Folgerung doch falsch, da Gottes Macht auch nach dem Falle für den Menschen das Bestimmende bleibt, wie wenig derselbe sich auch zum Leben für Gott bestimmt und das Leben des Menschen, wie es durch seine widergöttliche Selbstbestimmung geworden ist, ein Leben der Seligkeit und Heiligkeit sei. Wiewohl im Laufe dieser Untersuchungen sonst die christologischen Anschauungen der zu berücksichtigenden Theologen nicht herangezogen werden, so muß dies bei von Hofmann dennoch geschehen, weil erst im Zusammenhang mit ihnen seine eigentümlichen Aufstellungen über den heiligen Geist verständlich werden. Nach ihm bestand nämlich die geschichtliche That des Dreieinigen, welche innerhalb seiner selbst anhob und sich innerhalb der Welt und der Menschheit verwirklichte, darin, daß er der Urheber des Werdens und des Werdenden den, der das urbildliche Weltziel durch den allem Werdenden innewaltenden Lebensgrund (heiligen Geist) den An-

[1]) Ethik, S. 30.
[2]) Ebd., S. 31.

fang menschlichen Lebens werden ließ, so daß das innergöttliche Verhältnis die geschichtliche Gestalt einer Gemeinschaft des überweltlichen Gottes zu dem mitten in der Welt Menschgewordenen wurde. Darum soll nun auch der Geist, welcher dem Menschgewordenen als der wirksame Grund seines Lebens einwohnte, der Geist des überweltlichen Lebens Gottes sein.[1]) Infolgedessen bethätigt er, der nach seinem Tode und nach seiner Auferstehung der überweltlich Lebendige geworden ist, sich gegenüber der Welt so, daß sein überweltliches Leben in ihr wirksam ist, sie zum Glauben an ihn zu bestimmen, und alles, was fortan geschieht, Bethätigung des in ihm vermittelten Verhältnisses Gottes zur Welt ist, was für den Ursprung der Kirche vor allem in Betracht kommen soll.[2]) Der überweltlich Lebendige bethätigt sich nun in den Gläubigen so, daß sie zu einer von der übrigen Welt unterschiedenen eigentümlichen Gemeinde wurde.[3]) Als deren Eigentümlichkeit findet von Hofmann nun aber, was für seine Anschauung vom heiligen Geiste sehr bedeutsam ist, zweierlei: nämlich menschlicherseits den Glauben an Jesum, von welchem er sagt, daß Gott in Christo diesen stetiglich in den Einzelnen wirke, und göttlicherseits den Geist des Lebens, wie er nun Geist Jesu, Geist seines überweltlichen menschlichen Lebens ist, der die Einzelnen zu einer Gemeinschaft einigen soll, in der sie das ihnen eignende Leben nach außen bethätigen, so daß er ihnen also nicht bloß der Geist ihres (wiedergeborenen) Personlebens wird, sondern auch das Naturleben verklärend in seinen Dienst nimmt und es zum Werkzeug des Werkes Christi macht.[4]) An diesem Punkte der Lehrdarstellung von Hofmanns muß es nun jedem klar werden, daß dessen Streben nach Einheitlichkeit und Ebenmäßigkeit des Systems, worin ihm die wissenschaftliche Bürgschaft für die Berechtigung

---

[1]) Ebd., S. 56.

[2]) Durch jene falsche Gleichstellung des physischen Wesensbestandes des Menschen und seines ethischen Lebens als gleicherweise durch den heiligen Geist gewirkt wird von Hofmann auch dazu geführt, im Neuen Bunde noch neben der Gemeinde des Glaubens das Volk Israel als solches für das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs auszugeben, um aus dem Zusammenhalt beider Potenzen erst den Ursprung der Kirche begreifen zu wollen.

[3]) Ethik, S. 63.

[4]) Ebd., S. 64.

der einzelnen Bestandteile desselben zu liegen scheint,[1]) ihn hier hart an die Grenze völliger Identifizierung des Lebens des fortwirkenden überweltlichen Christus und des heiligen Geistes führt, und letzterer, da er für von Hofmann nicht das den Glauben und das neue Leben Erzeugende ist, fast lediglich als Gemeingeist erscheint.[2]) Bezeichnend ist es auch, daß von Hofmann den heiligen Geist auch als Heilsgeist der Gemeinde zu bezeichnen vermag. Denn was man als geistigen Besitz hat, das beherrscht man, von dem wird man aber nicht belebt, geleitet und regiert. So zeigt sich, wie tief bei von Hofmann thatsächlich der heilige Geist unter den Vater und den Sohn subordiniert erscheint, und in welch verschwindendem Maße er als die die Gemeinde der Gläubigen regierende, heiligende und erneuernde, durch sich selber wirkende und waltende Potenz dasteht. Einer weiteren Ausführung bedarf es nicht, um erkennbar zu machen, welch ein hemmendes Moment für die weitere Entfaltung der bei Steudel, Harleß, Kliefoth u. aa. anhebenden theologischen Erkenntnis vom Wesen und Wirken des heiligen Geistes und damit der Kirche, seiner Wirkungsstätte, in von Hofmanns Theologie gelegen hat. Unverkennbar und zweifellos ist durch ihn zwar betreffs der bezüglichen Schriftstellen eine Vertiefung der Auslegung herbeigeführt. Diese aber vermag, zumal sie namentlich in von Hofmanns Schriftbeweis nicht gerade selten zur Zeugnisabgabe für das vorangestellte Lehrganze gezwungen wurde, jene Beeinträchtigung der Erkenntnis nicht auszugleichen. Das, wenngleich nur unklare Gefühl von diesem Thatbestande hat, was zu bedauern bleibt, auch die viel zu geringe Ausnutzung seiner Exegese so bald nach seinem Tode verschuldet.[3])

Leider finden sich die derartigen Unsicherheiten und Unklarheiten betreffs des heiligen Geistes auch bei von Frank († 1894),[4]) dem eigentlichen Systematiker der Erlanger Schule, nicht beseitigt, welche

---

[1]) Vgl. Encyklopädie, herausgeg. von Bestmann, S. 55.

[2]) Um das recht zu erkennen, vgl. man in Schleiermachers Christlichem Glauben, § 123, Bd. II, S. 293.

[3]) Der Begriff der Gnade ist bei von Hofmann z. B. in der Ethik, z. B. S. 107, ohne Untersuchung in dem herkömmlichen dogmatischen schwebenden Sinne verwendet; der Schriftbeweis wendet diesem Kardinalbegriff keine Aufmerksamkeit zu.

[4]) Vgl. System d. christl. Wahrheit, 2 Bde., 2. A. 1885; das System d. christl. Sittlichkeit, 2 Bde., 1. A. 1884. 85 bietet für die Lehre vom heiligen Geiste wenig Ausbeute.

Reihe von Schwächen derselbe auch bei von Hofmann erkennt, freilich aber fast ausschließlich auf dessen mangelhafte philosophische Durchbildung zurückführt.[1]) Auch er hat in den Erläuterungen zu seinen Paragraphen manches an beachtbaren Winken für die Entwicklung dieser Lehre, namentlich durch Erörterung von Schriftstellen dargeboten. Aber selbst, sofern dieselben mit seinem Vornehmen zu zeigen, wie für das gläubige Bewußtsein nach Maßgabe der heiligen Schrift sich die Realitäten und Thatsachen des Heils in ihrem objektiven Zusammenhange, in ihrer sachlichen und geschichtlichen Folge darstellen,[2]) wirklich innerlich zusammenhängen, vermögen sie doch das im Grundgedanken des Systems liegende Gebrechen nicht auszugleichen. Frank will nämlich die christliche Wahrheit zwar im Komplex aller Realitäten erblicken, welche als auf die Herstellung einer Menschheit Gottes bezüglich vom Christen erkannt werden, und deren Wahrheit dann vom christianocentrischen Standpunkt aus erfassen. Darin ihren inneren Zusammenhang für das gläubige Bewußtsein in der Weise der Philosophie nachzuweisen, sieht er darum die Aufgabe des Dogmatikers. Davon, wie wenig förderlich dies zu einem Fortschritt in der Erkenntnis der mit der Lehre vom heiligen Geiste in Zusammenhang stehenden Lehrpunkte ist, liegt darin sogleich ein Symptom vor, daß Frank an dem unklaren dogmatischen Sprachgebrauch, welcher die Wirksamkeit des heiligen Geistes und der Gnade begrifflich und sachlich nicht auseinanderhält, gar keinen Anstoß nimmt, sondern ruhig von der gratia Spiritus sancti applicatrix spricht,[3]) und alle göttlicherseits gesetzten Akte der Zueignung des Heils allein als Akte der berufenden Gnade betrachtet.[4]) Der Grund hierfür ist aber darin zu suchen, daß, wer allein den Inhalt des christlichen Bewußtseins zu zergliedern sich vorsetzt, über Schleiermacher nicht hinauskommen kann. Frank hält es für genug, das Princip, den Vollzug und das Ziel des Werdens der Menschheit Gottes darzustellen,[5]) so daß er demgemäß nur die Generation, Degeneration und Regeneration

---

[1]) Vgl. Gesch. u. Kritik der neueren Theologie, S. 248 u. 255.
[2]) Christl. Wahrheit, § 3 u. 4, I, S. 25 ff. u. 44 ff.
[3]) § 37, Bd. II, S. 33.
[4]) § 40, Bd. II, S. 310.
[5]) Vgl. § 8, Bd. I, S. 94.

der Menschheit in Erwägung zieht.[1]) Für ihn kann gar nicht in Frage kommen, was Gottes Geist an sich ist, und seine Betrachtung muß an dem in der Menschheit einwohnenden Geiste hängen bleiben. Für ihn umfaßt weiter die Thatsache der Regeneration alle Auswirkungen der Erlösungsidee, durch welche die von Gott für Gott erschaffene, aber durch die Sünde degenerierte Menschheit ihrer Bestimmung, die Menschheit Gottes zu sein, zugeführt wird,[2]) und ihm muß diese Menschheit Gottes als in dem Gottmenschen potentiell gesetzt und aus ihm erwachsend erscheinen. Bei dieser Konstruktion erscheint der heilige Geist bloß als ein aus Rücksicht auf die Heilsgeschichte beibehaltenes Mittelglied. Denn die Menschheit kann nur in solcher Weise als aus dem Gottmenschen erwachsend dargestellt werden, daß eine Herauszeugung eines dem Bilde Christi konformen Geschlechts aus dem erhöhten Mittler oder eine Hineinbildung der in ihm gegebenen geistlich-schöpferischen Erlöserkräfte in die natürliche Menschheit angenommen wird. Die neue Menschheit ist demnach ein Objekt des von dem erhöhten Christus ausgehenden Werdeprozesses, bei dessen Fortschreiten sie dann, auf Grund jener Erlöserpotenzen als selbstwerdende auch zum Subjekt des Werdens wird.[3]) Der

---

[1]) Vgl. § 20, I, S. 286. Das Ziel des Werdens kommt nur nachträglich in verhältnismäßig kurzen Paragraphen (§ 46—48, II, S. 431—492) zur Sprache.

[2]) § 27, Bd. II, S. 1.

[3]) § 37, II, S. 234 ff. Zur rechten Würdigung obiger Thesen v. Franks ist es heilsam, sich der weit minder theosophisch ausgedrückten Sätze Schleiermachers (Glaubenslehre II, S. 161 f.) zu erinnern, mit denen er die Art, wie sich die Gemeinschaft mit der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlösers in der einzelnen Seele ausdrückt, erörtert: § 106. Das in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommene eigentümliche Selbstbewußtsein wird dargestellt unter den beiden Begriffen der Wiedergeburt und der Heiligung; und der Anfang der Erläuterung dazu lautet: Wenn das Wesen der Erlösung darin besteht, daß in der menschlichen Natur das vorher schwache und unterdrückte Gottesbewußtsein durch den Eintritt und die lebendige Einwirkung Christi gehoben und zur Herrschaft gebracht werde, so muß der Einzelne, auf welchen die Einwirkung sich äußert, eine religiöse Persönlichkeit erlangen, die er vorher noch nicht hatte. Ferner heißt es da: Wie der Eintritt Christi in die Menschheit die zweite Schöpfung derselben ist, sie also dadurch eine neue Kreatur wird, so kann man diesen Eintritt auch als die Wiedergeburt des menschlichen Geschlechts ansehen, welche doch nur unter der Form der Wiedergeburt der Einzelnen wirklich zustande kommt. Gewiß ist bei

damit gezeichnete geistliche Prozeß kann unbedingt ohne Dazwischenkunft eines weiteren Mediums vor sich gehen, mag auch die Weise, wie des erhöhten Christus neues Leben sich in die Menschheit ergießt, im Dunkeln bleiben. Gewiß ist Frank durch die Voranstellung des erhöhten Heilsmittlers als des persönlichen Werdeprincips für die aus ihm werdende Menschheit Gottes vor dem Mißverständnis geschützt, als wenn mit dem Eintritt des heiligen Geistes, mit der gratia Spiritus sancti applicatrix ein neues Heilsprincip hervorträte, wodurch der Einzigkeit und Ausschließlichkeit Christi als Heilsprincip Eintrag geschähe.[1]) Nur schade, daß dies Mißverständnis in der Geschichte der Kirche noch kaum hervorgetreten ist, und da gar nicht eintreten kann, wo das Thun des einigen und doch dreieinigen Gottes auch als ein einiges Gnadenwalten behufs Erlösung der Menschheit im Glauben und Erkennen aufgefaßt wird. Hingegen wird obige Darstellung den Thatsachen der Heilsgeschichte nicht gerecht, indem sie für das thatsächlich eingetretene, eigentümliche heilsökonomische Walten des Geistes keinen Raum läßt. Man fühlt recht, wie es im Grunde nur eine systemwidrige Accommodation an die Schrift ist, wenn es später[2]) heißt: entsprechend dem gottmenschlichen Charakter Christi und der Bestimmung seiner Erlöserfülle für die Menschheit vollzieht sich die Wirksamkeit des heiligen Geistes behufs Selbstmitteilung des Erlösers primärerweise durch das Gnadenmittel des Wortes als des geistlichen Zeugnisses von Christo. Denn wenn nur die ganze Fülle der Erlösungspotenzen sich in das Gnadenmittel des Wortes durch die Vermittlung des heiligen Geistes hineinlegt, so läßt sich der heilige Geist eben nur als eine, wie bei den Heilungen (Luk. 8, 46) von Christo ausgegangene Kraft (Röm. 1, 17; 1. Kor. 1, 18) ansehen, die außerhalb des Wortes und der Sakramente gar nicht existiert. Allerdings sind Frank selbst derartige Folgerungen völlig fernliegend; er ist in

---

Schleiermacher einerseits die Ausdrucksweise nüchterner und rationeller, und gehen andererseits Franks Sätze von einer tieferen und volleren Wertung der Person und des Werkes Jesu Christi aus. Aber das ändert an der Wesensverwandtschaft der Anschauungen nichts, und macht den Rückgang von Frank zu einer nur etwas kantisch gefärbten Anschauungsweise Schleiermachers nicht schwerer.

[1]) § 32, 4 II. S. 238.

[2]) § 38, II. S. 243.

seinen Ausführungen bestrebt, den ganzen Komplex der Schriftgedanken zu verarbeiten. Aber es ist nach Maßgabe seines Systems ganz natürlich, daß, sobald als die Stellung zur Schrift innerlich eine ganz andere, freiere wird, auch die Konsequenzen des Systems vom Werden der Menschheit Gottes gezogen und von Franks theosophische Ausdrücke auf ihren rationellen Grundgedanken zurückgeführt werden. Wie völlig belanglos das Dasein des heiligen Geistes in Franks System ist, bestätigt sich schließlich noch durch das, was er über die Menschheit Gottes als Objekt-Subjekt des Werdens bei Betrachtung des Zusammenschlusses der beiden zuvor betrachteten Stücke des Werdens lehrt. Er sagt:[1]) das ist die Kirche in ihrem Wesen, die Gemeinde der Gläubigen, welche stetig durch Influenz der Gnadenmittel geworden und werdend, kraft innerer, geistlich-sittlicher Notwendigkeit der Gnadenmittel behufs ihrer intensiven und extensiven Selbstvollendung stetig gebraucht. An das Rauschen des Geistes Gottes bei der Einführung dieser Gemeinde Christi in die Welt und bei ihrem Wachsen als für sie wesentlich zu denken, sieht sich der Systematiker infolge seines einseitig subjektiven Gesichtspunktes des Systems nicht veranlaßt. Bei aller Großartigkeit der in ihm vorliegenden Gedankenarbeit zeigt es in diesem Punkte eine die Aufgabe der Erkenntnisarbeit unserer Zeit verkennende Lücke.

Es wird ein Verdienst Luthardts bleiben, daß er wohl infolge davon, daß ihm der Bund von Theologie und Kirche als Ideal vorschwebt,[2]) in seinen systematischen Werken diesen Mangel beseitigt und den Weg zur Förderung dogmatischer Erkenntnis in diesem Lehrpunkte geebnet hat. Zwar geht er bei seinem dogmatischen Verfahren von dem durch von Hofmann unter den konfessionell-lutherischen Theologen aufgebrachten subjektiven Gesichtspunkt aus. Auch ihm ist die Dogmatik die Wissenschaft vom Zusammenhang der Dogmen, welche sie aus dem religiösen Glauben der Christen und der Kirche zu reproduzieren hat.[3]) Seine Darstellung gliedert sich darum auch der Frankschen sehr analog, indem er den Zusammenhang

[1]) § 43, II, S. 369.

[2]) Die christl. Glaubenslehre gemeinverständlich dargestellt, 1898, Vorwort, S. V.

[3]) Vgl. Kompendium der Dogmatik, 7. A., 1886, § 5, S. 8, u. ähnlich Christl. Glaubenslehre, S. 32 f.

der Realitäten und Thatsachen des Heils, die in den kirchlichen Dogmen zur Aussage kommen, darin findet, daß die Dogmatik von der Begründung, der Störung und der Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft, wie er im engeren Anschluß an von Hofmann sich ausdrückt, zu handeln hat. Aber er stellt daneben wie die Vollendung der Gottesgemeinschaft, so auch, und zwar vor diese als besonderen gleichberechtigten Teil der Dogmatik, die Behandlung der Aneignung der in Christo Jesu wiederhergestellten Gottesgemeinschaft, und wahrt damit von vornherein dem besonderen heilsökonomischen Walten und Wirken des heiligen Geistes in der Betrachtung des Heilswerks des dreieinigen Gottes seine besondere, gleichberechtigte Stelle. Es ergiebt sich dieser Abschnitt zwar nicht unmittelbar aus dem sonst verfolgten Grundgesichtspunkt, was auf das Ungenügende desselben hinweist; aber es nimmt derselbe auch auf die von Hofmann so stark betonte Heilsgeschichte, der auch Frank nachgehen zu wollen angiebt, die gebührende Rücksicht. Luthardt spricht ferner zwar von der innergöttlichen Begründung unserer Gottesgemeinschaft — aber nur im ewigen Liebesratschluß Gottes, indem er beide, Trinität und Ratschluß als zusammengehörig ansieht.[1]) Aber er verzichtet ausdrücklich darauf, das innergöttliche Verhältnis, welches sich in der Heilsgeschichte abspiegeln soll, weil es als jenseits unserer Erfahrung liegend uns verborgen sei, näher darzulegen, und will nur aus der trinitarischen Offenbarung Gottes in der Heilsgeschichte und im Heilswerk auf die trinitarische Bestimmtheit des Wesens Gottes zurückschließen.[2]) Dadurch behält er sich die Bahn frei im Anschluß an Quenstedt (vgl. Kap. II, § 4, S. 274) von dem Gnadenwerk des heiligen Geistes[3]) zu handeln. Diese Bezeichnung ist eine Verbesserung im Vergleich damit, daß er jenem alten Dogmatiker zu eng folgend früher[4]) von der Gnade des heiligen Geistes sprach. Zwar spricht auch Luthardt noch von der heilsaneignenden Gnade und bezeichnet nicht ohne eine nach mehreren Seiten bedenkliche Unklarheit den heiligen Geist nur als die innere wirksame Macht und das Princip des

---

[1]) Kompendium, § 31. 32, aber besonders Christl. Glaubenslehre, S. 92 f. u. 192.

[2]) Kompendium, S. 113 f.

[3]) Christl. Glaubenslehre, S. 428.

[4]) Kompendium, § 58, S. 246.

Neuen, das nach ihm in der übernatürlichen Potenz der Gnade in die Welt eingetreten ist;[1]) aber er bestimmt das Wesen der Gnade im Grunde richtig als die freie Huld Gottes gegen die Sünder.[2]) Diese stellt sich nun allerdings, je nachdem sie sich zum Zweck der Erwählung, der objektiven Erlösung und der subjektiven Erneuerung bethätigt hat oder fort und fort bethätigt, verschieden als Gnade des Vaters, Gnade Jesu Christi und Gnade des heiligen Geistes dar. Auch ist die sich in allen Akten des göttlichen Heilswerkes gleichmäßig bethätigende göttliche Gesinnung und das sich allezeit gleichbleibende Verhalten des Dreieinigen, wie eben jene verschiedenen heilsökonomischen Akte bekunden, gleich allem in dem lebendigen Gott, auch wirksam. Aber die Gnade ist in keiner Weise eine von Gott aus sich herausgesetzte Macht, die für sich in Wirksamkeit tritt, und nur für diese ihr Princip und ihre Energie am heiligen Geiste hat. Bei Luthardt erscheint dies auch nur als eine aus dem Anschluß an die durch Augustin veranlaßte kirchliche Darstellung restierende Sprechweise, welche die weitere Darstellung nicht beeinflußt. Deshalb spricht er auch fernerhin nur von dem, was der heilige Geist wirkt. Wie nach ihm das berufende Wort des heiligen Geistes sich an die Seele des Menschen wendet, so bezeichnet er auch die ganze innere Umänderung und insonderheit das Ziel dieser inneren Bewegung, den Glauben, als eine Wirkung des heiligen Geistes.[4]) Dementsprechend wird nach Luthardt das neue Verhältnis, in welches Gott den Sünder durch den Akt der Rechtfertigung zu sich versetzt hat, diesem durch den Geist der Kindschaft bezeugt,[5]) und ist die gleichzeitig eintretende Wirklichkeit eines neuen Lebensstandes die Frucht der Einwirkung des heiligen Geistes auf den Sünder und stellt sich als Einwohnung des Geistes in uns dar.[6]) Sodann hebt Luthardt bei der Zeichnung der Heiligung hervor, daß sie auf der Einwohnung Christi in uns mit seinem Geiste und Kräften des neuen Lebens ruht, und sich nur durch dessen Kräftigerwerden in uns vollzieht. Hier-

---

[1]) A. a. O., S. 429.

[2]) Kompendium, § 58, S. 246.

[3]) Ebd., § 59, S. 249.

[4]) Christl. Glaubenslehre, S. 440.

[5]) Komp., § 64, S. 271.

[6]) Christl. Glaubensl., S. 475 u. 478.

bei bleibt freilich unklar und ist nicht abzusehen, mit welchem Rechte hier mit einemmal von einer Einwohnung Christi gesprochen wird. In der Ethik[1]) heißt es bei der Zeichnung der Wiedergeburt als schöpferischer That des erlösenden Gottes sogar bloß: der heilige Geist bezeuge die neue Gottesgemeinschaft und eigne sie an. Es wirkt hier bei dem Gebrauch dieser an sich nicht geradezu unberechtigten, aber doch näher zu bestimmenden Ausdrucksweise das bei Luthardt vielfach stärker mitsprechende Hofmannsche Grundschema der Betrachtung der Aneignung des Heils sichtlich störend nach. Ähnlich laufen auch bei der Besprechung der Kirche nicht völlig homogene Anschauungsweisen in Luthardts Angaben zusammen. Denn er sagt, indem er den engen Zusammenschluß der Kirche, welche der Erhöhte durch die Ausgießung seines Geistes geschaffen hat, und des heiligen Geistes betonen will, daß dieser an der Kirche eine Stätte in der Menschheit gewinnt und eine Wohnung in den Herzen der Menschen, die als solche der Heilsvermittlung und Heilsaneignung Christi dient. Er bestreitet dabei ernstlich, daß irgend etwas Äußeres, das der Naturordnung angehört, die Kirche zur Kirche mache.[2]) In Luthardts Darlegung bleibt noch manches schwankend, und der Art seiner bezüglichen Arbeiten nach wird mehr nur das Das als das Wie des Wirkens des heiligen Geistes dargelegt. Dennoch ist bei ihm noch ausdrücklicher als bei von Oettingen dem heiligen Geiste, ohne daß demselben, was von Frank mit Recht als zu vermeiden hinstellt, eine selbständige, von Christo losgelöste Heilsvermittlung beigemessen wird, das ihm seinem Wesen und dem Zeugnis der heiligen Schrift zufolge zukommende eigentümliche heilsökonomische Wirken zugeschrieben und gewahrt. Die damit angedeuteten Grundzüge auszuführen und dadurch manchen schwärmerischen Anwandlungen der Zeit den Boden zu entziehen, das ist eine Aufgabe, deren Lösung noch aussteht.

6. Im Anschluß an die Arbeit der konfessionell lutherischen Theologen an der Lehre vom heiligen Geiste muß nun auch noch ein Blick auf ähnlich stehende reformierte Dogmatiker geworfen werden. In Deutschland legen aus der reformierten Kirche hervorgegangene

---

[1]) Ethik, § 23.

[2]) Christl. Glaubensl., § 74, S. 496.

Theologen auf das specifisch Reformierte meist kein Gewicht, weshalb wir solcher wie Al. Schweizer, J. P. Lange, Ebrard, Schenkel schon früher zu erwähnen hatten. In den außerdeutschen Teilen der reformierten Kirche ist dazu weniger Veranlassung; auf ihre Theologen übt aber seit der Mitte des 19. Jahrhunderts mehr und mehr die nicht konfessionelle deutsche Theologie weitgehenden Einfluß aus. Werke dieser Richtung wie Bovon's[1]) Dogmatik bedürften deshalb, wenn sie auch calvinischen Typus in mancher Hinsicht an sich trügen, selbst in dem Falle, daß sie für die Lehre vom heiligen Geist und von der Gnade von Bedeutung wären, an dieser Stelle keiner Berücksichtigung. Unter den außerhalb Deutschlands erschienenen Arbeiten ragt van Oosterzees († 1882) Dogmatik[2]) hervor. Gehörte er freilich der deutschen und nicht der niederländischen reformierten Kirche an, so würde sein kirchliches Verhalten wohl nötigen, auch ihn zu Lange und Ebrard zu stellen. Sein dogmatischer Standpunkt ist indes weniger als seine biblisch-theologischen Anschauungen von der Vermittlungstheologie beeinflußt. Zwar erinnert sein Lehrsatz: der heilige Geist müsse, um ihn vom Vater und vom Sohne zu unterscheiden, als die ewige Kraft und Machtfülle Gottes aufgefaßt werden, durch welche die Fülle des göttlichen Lebens, die im Sohn geoffenbart sei, an die Schöpfung in entsprechendem Maße mitgeteilt werde,[3]) stark an Schleiermachers Grundanschauung. Allein Oosterzee scheidet sich dabei von ihm und seinen nähern Schülern dadurch, daß er ausdrücklich angiebt: der heilige Geist dürfe der Schrift zufolge nicht als blinde und unbewußte, sondern müsse als persönliche Kraft und Machtfülle Gottes vorgestellt werden.[4]) Während dann die Angabe, daß der heilige Geist um 1. Kor. 2, 10. 11 willen als das Princip, durch welches Gott sich selbst kennt und ergründet,[5]) wieder sehr nach modernen Logoslehren schmeckt, macht Oosterzee andererseits die feine Unterscheidung: Gott offenbart sich durch den Sohn,

---

[1]) Étude sur l'oeuvre de la rédemption II Jésus Christ la vérité, Dogmatique chrétienne 1895. 96. Lausanne.

[2]) Christelike Dogmatiek, een Handboeck. Utrecht. 2. Auflage. 1876. 2 Bde.

[3]) I. p. 385. § 53.

[4]) A. a. O. p. 390.

[5]) Ebda. p. 392.

aber teilt sein Leben mit durch den heiligen Geist.[1]) Echt calvinisch und augustinisch will er diesen dabei als lebenweckenden Ausfluß Gottes auffassen, der gleich dem Odem beständig von ihm ausströmt. Bei der Zeichnung der subjektiven Soteriologie[2]) werden, und dies ist für die reformierte Auffassung äußerst bezeichnend, scharf auseinandergehalten und nacheinander behandelt die Forderung (Geheiß) des Evangeliums und das Werk der Gnade.[3]) Oosterzee erkennt sehr wohl, daß er eigentlich vom Wirken des heiligen Geistes reden müßte, und läßt diesen auch die Ursache und den Werkmeister von allem wahrhaftig geistlichen Leben und namentlich im Neuen Bunde sein.[4]) Aber dennoch bleibt er — und wohl nicht allein infolge des Vorgangs der älteren reformierten Dogmatiker, sondern mehr unter dem Einfluß der Vorstellung von der zwingenden Macht der göttlichen Wirkung auf die Erwählten,

---

[1]) Ebda. p. 392.

[2]) Bd. II, p. 329 ff.

[3]) Wie ernstlich hier von einer Forderung (Geheiß) des Evangeliums gesprochen wird, das zeigt der Satz: es unterscheidet sich das Neue Testament hierin allein von dem Alten, daß hier das Werk des Glaubens an die Stelle gerückt wird von allen andern dort geforderten Werken. § 115, 2. II. p. 330. — Bei der Wahl dieser Darstellung mag Oosterzee unter dem Eindruck der Wertung des Glaubens bei Schleiermacher, J. Nitzsch und Martensen gestanden haben, aber die Schärfe des Ausdrucks ergab sich aus der starr reformierten Scheidung der äußeren Gehorsam fordernden Berufung durchs Wort und der innern durch den Geist (vgl. hernach bei Boehl).

[4]) Ebda. p. 375 u. 377. Nicht bloß unbestimmt von der Gnade, sondern vom Werk des heiligen Geistes zu sprechen, verstattet der reformierte Standpunkt sehr wohl. Das lehren die Katechesen J. F. W. Schröders, des bekannten Exegeten der Genesis, des Deuteronomium und Ezechiel (Eine Elberfelder Katechisierung, das ist Darlegung der Lehre unserer nach Gottes Wort reformierten Kirche 1856—1861). Dieser stellt sowohl Fragen wie: durch welches Wort beruft der heilige Geist? (3. Teil. S. 124 ff.) als er erklären läßt: die Erleuchtung ist das Werk des heiligen Geistes, welche dem . . . Sünder sowohl Erkenntnis seiner Sünde und seines Elends wie der dargebotenen Erlösung schafft. Auch läßt er auf die Frage: was nennst du Wiedergeburt? die Antwort geben: dasjenige Werk des heiligen Geistes, das mit einer Geburt verglichen wird, weil durch dasselbige der Sünder wie neu von oben her geschaffen wird. So läßt dieser reformierte Theologe die Aneignung der Erlösung von Gottes Seite durch den heiligen Geist und kraft dessen auf Seite des Menschen mittelst des Glaubens geschehen. Dabei wird auch Schröder der Bedeutung des Worts als geistgewaltigen Gnadenmittels in keiner Weise gerecht.

bei dem Reden von der Gnade (operationes gratiae) stehen.[1]) Indem er den Charakter des Gnadenwerks angeben will, betont Oosterzee stark, daß die Gnade übernatürlich, d. h. von jeder irdischen Vermittlung unabhängig im Menschen heilsaneignend wirke, und beruft sich dafür auf die Erfahrung jedes wahrhaft Bekehrten.[2]) Bei solcher Isolierung des Gnadenwerkes von allen Gnadenmitteln, um dasselbe als völliges Geisteswerk in den einzelnen Gläubigen hinzustellen, kann Oosterzee in der Kirche eben ausschließlich eine Vereinigung von denen sehen, die durch einen lebendigen Glauben persönlich mit Christo verbunden sind. Trotz der angeblichen Schriftmäßigkeit wird die Thatoffenbarung des Pfingsttages mit ihrer Einführung der Gemeinde Jesu als Stätte des heiligen Geistes und des Zeugnisses von ihrem Herrn in die Welt bei der Bestimmung des Wesens der Kirche nicht in Betracht gezogen.

Ganz ähnlich verhält sich auch der Neuchateler Dogmatiker Gretillat.[3]) Wohl sucht derselbe die eigentümliche Thätigkeit des heiligen Geistes in der allgemeinen Offenbarung in Israel und in der evangelischen Heilsverwaltung näher zu bestimmen und kann daher die Auffassung als Gemeingeist und den Christen gemeinsamer Grund der Gotteskindschaft nicht billigen.[4]) Aber das specifische Wesen des heiligen Geistes, wie es einst im Verfolg des Erlösungswerkes Christi uns offenbart ist, hat er, wie schon das Angeführte darthut, auch nicht erfaßt. Denn es ist nur eine äußerliche Geltendmachung einer Schriftaussage dem Buchstaben nach, wenn von ihm die Thätigkeit des Geistes in der christlichen Welt seit Pfingsten auf Grund von Joh. 16, 8 ff., von dessen Thätigkeit in der Gemeinde der Gläubigen seit Pfingsten unterschieden wird, während diese dazu ähnlich wie bei Boehl (vgl. unten) als eine innere, allgemeine und vom Moment der Bekehrung an beständige beschrieben wird.[5]) Eigentümlich ist diesem reformierten Theologen, daß er in der Glaubenslehre von allen Stufen der Heilsordnung die Rechtfertigung allein behandelt, die übrigen teils der Eschatologie, teils der theologischen Moral zuweist,

---

[1]) Ebda. p. 394.

[2]) Ebda. p. 424 s.

[3]) Exposé du Théologie systématique Tom. III et IV, Dogmatique. Neuchatel 1886 und 1890.

[4]) III, p. 307—313 bes. p. 313.

[5]) Ibid. p. 312.

und beim Vorgang der Rechtfertigung trotz alledem von einem Thun des heiligen Geistes nichts erwähnt.[1]) Dagegen zählt er unter den Organen des Königtums Christi auf Erden in einer Reihe mit der Kirche den heiligen Geist auf,[2]) dessen Werk seit Pfingsten nicht die Schöpfung, sondern die Überleitung (transmission) in das Reich Christi sei. Dabei werden dem heiligen Geiste wieder zusammen mit der Kirche Wort und Sakramente als Mittel seiner Thätigkeit in unklarster Weise zugeschrieben,[3]) und nicht minder *Χριστός ἐν ὑμῖν* einfach für ein Äquivalent des heiligen Geistes erklärt.[4])

In etwas anderer Richtung bewegt sich ein deutsch-reformierter Dogmatiker der Neuzeit, Boehl,[5]) dem vielleicht noch sein Lehrer Wichelhaus († 1858)[6]) voranzustellen wäre. Beider Anschauungen führen sich auf den Stifter der separierten (sog. niederländisch-)reformierten Gemeinde in Elberfeld, auf H. F. Kohlbrügge († 1875)[7]) zurück. Des letzteren Eigentümlichkeit hatte ihre Wurzel im Gegensatz zu dem niederländischen Rationalismus und zu dem falsch-pietistischen Heiligungsbestreben der Kollenbuschianer und anderer Sektierer im Wupperthale. Er suchte überall die Souveränität Gottes und das Beruhen alles Heils auf der freien Gnade Gottes in Christo Jesu unter einseitiger Zurückstellung des Hinweises auf die Notwendigkeit steter Heiligung und Erneuerung. Zu bemerken ist dabei, daß Kohlbrügge ursprünglich ein Glied der lutherischen Gemeinde in Amsterdam gewesen war, und trotz seines Übertritts zur reformierten Kirche sich gern auf die ihm konvenierenden Gedankengänge Luthers mit-

---

[1]) Vgl. IV, p. 369—428. Hier mag noch einmal auf Schröder verwiesen werden, der a. a. O. die Erfahrung des Einzelnen von seiner Rechtfertigung vor Gott so beschreibt: das Evangelium bezeugt's und der heilige Geist bekräftigt's dem Gewissen des Gerechtfertigten.

[2]) IV, p. 447 ss.

[3]) Ibid. p. 461 s.

[4]) p. 449.

[5]) Dogmatik, Darstellung der christlichen Glaubenslehre auf reform.-christlicher Grundlage. 1887.

[6]) Akadem. Vorlesungen über biblische Dogmatik, herausgegeben durch A. Zahn. 2. Aufl. 1884. aber nur bis zur Lehre vom Menschen.

[7]) Kohlbrügges Buch: Schriftmäßige Erläuterung des Glaubensartikels: Ich glaube an den heiligen Geist — ist mir nicht zugänglich gewesen.

beruft, wie auch die beiden von ihm angeregten Theologen. Boehl nimmt nun auf die in der Form der Heilsgeschichte erfolgte Selbstoffenbarung Gottes wenig Rücksicht. Alles in der Schrift wird den oben angedeuteten Grundaxiomen der Kohlbrüggeschen Anschauungen gemäß aufgefaßt, gedeutet und dann als eine von Gott selbst stammende Satzung behandelt. Daher kann sich Boehl selbst bei der Erörterung der Dreieinigkeit darauf beschränken, die in der heiligen Schrift bekundete Einheit und Dreiheit Gottes festzustellen und über das Verhältnis des Geistes zum Vater und zum Sohne nichts zu sagen, als: Elohim hat also bei alledem, daß er Geist ist, noch einen Geist,[1]) und aus dessen angeblichen verschiedenen Erwähnungen in der Schrift die Folgerung zu ziehen, daß der Geist, welcher Israel erwärmt, trägt und ein neues Herz schafft, — der nämliche sei, welcher einst bei der Weltschöpfung als Schöpfer und Erhalter wirksam gewesen ist. Später wird von ihm gelehrt, daß es im göttlichen Haushalte dessen Aufgabe sei, die Berufenen zu Gott dem Vater und dem Sohne hinzuführen und zwar mit den Mitteln, die er vom Vater und vom Sohne entnommen.[2]) Für ihn sei das *εἰς* ebenso charakteristisch wie das *διά* und *εἰς* für den Sohn Gottes. Wie sehr aber Boehl einer einheitlichen Erfassung des Wesens und Wirkens des heiligen Geistes ermangelt, das wird noch deutlicher als aus den bisher angeführten Summierungen von Schriftaussagen aus dem von ihm über den Anteil desselben an der Menschwerdung des Sohnes Gottes Bemerkten. Denn diese wird zwar als Geburt aus der Jungfrau durch des heiligen Geistes Wirkung beschrieben, letztere aber wird allein in die Einwirkung auf den Glauben der Maria gesetzt.[3]) Um dann aber das weitere Wirken des heiligen Geistes im Neuen Bunde darthun zu können, wird mit einem Mal in völlig abstrakter und willkürlicher Weise auf dem Wege des Schlusses festgestellt: der heilige Geist ist . . .

---

[1]) A. a. O. S. 90.

[2]) Ebda. S. 119.

[3]) S. 311 u. 312. Wenn sich Boehl für diese Auffassung des Anteils an der Geburt Jesu aus der Jungfrau auch auf Joh. Gerhard beruft, so ist das unberechtigt, denn dieser macht Loc. theol. IV § 106 fünf Punkte betreffs dieses Anteils geltend, und selbst der fünfte lautet: sicut in prima creatione Sp. s. incubabat aquis easque fovebat et foecundabat Gen. 1, 2, sic in secunda creatione Sp. s. virginem ad concipiendum salvatorem foecundam reddidit.

Gott und demnach sind auch seine Wirkungen göttlich; das will aber sagen: sie sind absolut; sie erwarten keine Beihülfe von seiten der Menschen; zweitens sie sind ewig, Hebr. 9, 14, d. h. also, wo sie sich zu bethätigen begonnen haben, da hören sie nicht wieder auf; endlich drittens, sie sind unwiderstehlich, weil eben schöpferisch wirkend.[1]) Für jeden Kenner der reformierten Heilslehre liegt es klar auf der Hand, in welcher Absicht diese Folgerungen aus der göttlichen Art der Wirkungen des Geistes gezogen werden; hingegen muß es jedem ebenso unklar bleiben, mit welchem Rechte nur diese Folgerungen geltend gemacht werden. Ebenso wenig vermag Boehl darüber irgend welchen Aufschluß zu geben, aus welchem Grunde, nachdem zuvor der heilige Geist als alles wirkend bezeichnet ist, nun die Heilsaneignung allein als in seiner Hand ebenso liegend dargestellt wird, wie die Heilserwerbung in der Hand des Sohnes und die Dekretierung in der Hand des Vaters.[2]) Freilich ist dies im Neuen Testamente ebenso ausdrücklich bezeugt, wie als Voraussetzung dazu notwendig, die vier Teile der Heilsordnung, welche der heilige Geist bei seiner Thätigkeit einhalten soll, der göttliche Vorsatz, die Berufung, die Rechtfertigung und Verherrlichung als in einem nexus inseparabilis stehend darstellen zu können.[3]) Wie es schon bis dahin der Lehre vom heiligen Geist bei Boehl, wenngleich er deren Bedeutung unter treffender Berufung[4]) auf Luthers Kleinen und Großen Katechismus als Anleitung zu ihrer Entwicklung für von der Theologie unserer Zeit verkannt erklärt, infolge seines Haftens an dem Princip der einseitigen Geltendmachung der Souveränität Gottes an Einheitlichkeit und Klarheit fehlt, so noch mehr in der weiterer Partien. Nur auf einzelnes kann hier hingewiesen werden. So wird nach dem Zuvorgelehrten befremdlich der heilige Geist wie das Wort Gottes nur als Mittel bezeichnet, durch welches Gott, der der Berufende ist, die tote Hand durch schöpferische Einwirkung lebendig mache, mit der der Mensch zuvor die Kenntnis Gottes umschlossen hielt. Damit ist aber der heilige

---

[1]) A. a. O. S. 155.
[2]) Ebda. S. 437.
[3]) Ebda. S. 455.
[4]) S. 432 f., wie Boehl überhaupt in der Lehre vom Wirken des heiligen Geistes sich oft auf die lutherischen Bekenntnisse bezieht, aber nur soweit als deren Aussagen zu seinen Voraussetzungen zu passen scheinen.

Geist im Widerspruch mit der Betonung seiner Gottheit gleich der des Vaters und des Sohnes denselben thatsächlich subordiniert, wie andererseits dem Worte trotz dessen stark betonter Inspiration es abgesprochen, eine Kraft Gottes zu sein, selig zu machen im Widerspruch mit Röm. 1, 17. Desgleichen bleibt es nach dem von den göttlichen Wirkungen des heiligen Geistes Behaupteten unverständlich, daß, wenngleich niemand nach Matth. 22, 4—7 von der Berufung ausgeschlossen bleiben soll, es dennoch zwei Klassen Berufener geben soll, die von vorneherein Verworfenen und die der Berufung nur zeitweilig Folgenden, und in denen der heilige Geist nicht ewig und unwiderstehlich wirkt.[1]) Auch Boehl weiß trotz seines Trumpfens auf die Schrift und der dort bezeugten Pfingstthatsache von der Kirche nur zu sagen, daß Gott als Stütze für das Leben der an Christum Glaubenden eine Gemeinschaftsform verliehen hat, innerhalb welcher die Aneignung des Heils geschieht,[2]) und bleibt damit der von ihm so streng abgewiesenen Formel, der heilige Geist sei die Erscheinung des göttlichen Lebens in der Form des Gemeingeistes der Kirche,[3]) sehr nahe. So wird Boehl, gerade weil er das Heil den Menschen allein aus Gnaden durch den heiligen Geist angeeignet werden lassen will, zum Beweise dafür, daß jede abstrakte Voraussetzung über dessen Art zu wirken, woher sie auch entlehnt wird, außerstande bleibt, zum Verständnis seines Wirkens zu verhelfen. Eine sorgfältige Beachtung und Wägung der in der heiligen Schrift bezeugten Wirkungsweise und heilsökonomischen Stellung des heiligen Geistes vermag allein Einblicke zwar nicht in dessen Erfolge unter den Menschen überhaupt (Joh. 3, 8), wohl aber in die Art und Weise eröffnen, in welcher er Einfluß auf die Herzen übt, welche für seine Einwirkung empfänglich werden und sich eine Wohn- und Wirkungsstätte mitten in der Welt bereitet. Starre Behauptung der Souveränität Gottes nach eignem Bedünken ist noch kein gläubiges und lernbegieriges Beugen unter dieselbe und ihre heilsgeschichtliche Manifestation, sondern schlägt gar leicht in ein Vorschreibenwollen der Wege um, auf welchen jene sich nach dem menschlichen Urteil bewegen soll.

---

[1]) A. a. O. S. 473.
[2]) A. a. O. S. 573.
[3]) A. a. O. S. 434.

Elftes Kapitel.

Die Lehre vom heiligen Geiste in der Theologie Ritschls und seiner Schüler.

1. Jahrzehnte nach dem Auftreten der bisher betrachteten Richtungen in der systematischen Theologie und im Zusammenhang einerseits mit dem Aufkommen eines Neukantianismus in der Philosophie, wie andererseits mit dem Anwachsen der allgemeinen Religionswissenschaft, vornehmlich in der Gestalt der Religionsgeschichte, bildete sich eine neue Richtung aus, als deren specifischer Träger A. Ritschl († 1889) hervortrat. Wiewohl dessen Erkenntnistheorie von Kant und von Lotze entlehnt erscheint, so kann doch nicht verkannt werden, daß Ritschl, der in Schleiermachers Glaubenslehre eine Hauptursache der theologischen Verwirrung, die jetzt obwaltet, um der Beschaffenheit derselben willen erblickte,[1]) und sich einen freieren und weiteren Blick auch als diesem Vorgänger beimaß,[2]) doch im Grunde Schleiermachers Aufstellungen über das Grundwesen der christlichen Religion, insonderheit aber auch der Religion überhaupt, und über deren wissenschaftliches Verständnis aufgenommen und nur in neuer Weise geltend gemacht hat.[3]) Denn den Quellpunkt beider sieht auch Ritschl im Bewußtsein, in der Empfindung, der Abspiegelung der Dinge im menschlichen Subjekt. Nur setzt er an die Stelle des individuellen menschlichen Bewußtseins das Bewußtsein der Gemeinde.[4]) So kehrt in dieser jüngsten theologischen Richtung in gewissem Maße die Arbeit der systematischen Theologie zu deren Ausgangspunkte in diesem Jahrhundert an dessen Ende zurück, natürlich nur in der Weise, wie das bei geistigen Bewegungen überhaupt möglich ist. Und es fragt sich, ob und inwieweit diese Rückkehr einen Ansatz zu einer neuen Entwicklung für die Lehre vom heiligen Geiste in sich birgt. Da viele, welche von Ritschl ihre Anregungen erhalten haben, ein großes Gewicht auf ihre wissenschaftliche Selbständigkeit legen

---

[1]) Lehre von der Rechtf. und Vers. S. 465 u. 521.

[2]) A. Ritschls Leben von O. Ritschl Bd. I, S. 11.

[3]) A. a. O. II, S. 180 ff.

[4]) Vgl. Ritschls Hauptwerk, Lehre v. d. Rechtfertigung u. Versöhnung Bd. III. 3. Aufl. 1888. S. 1 und Unterricht von der Religion 2. Aufl. 1881. § 3. S. 2.

und auch sonst unter ihnen mannigfache Anzeichen eines Auseinandergehens vorliegen, so werden im folgenden Ritschl und jeder der sonst hier vornehmlich in Betracht kommenden neueren Systematiker für sich vorgeführt werden, ohne daß damit der Schulzusammenhang und die Präponderanz Ritschls ignoriert werden soll.

2. Um Ritschls Lehre vom heiligen Geiste in ihrer für sein System inneren Notwendigkeit zu erkennen, muß hier auf das, was nach ihm seitens der Menschen von Gott empfunden und ihnen bewußt wird, näher eingegangen werden. Ritschl legt bekanntlich darauf Gewicht, daß der Glaube allein als Vertrauen auf Gott und als des Menschen Überzeugtsein von den Wirkungen Gottes auf seine Wahrnehmung und auf andere Dinge aufgefaßt werde.[1]) Eben darum läßt er auch des Menschen Wissen um Gott durch das Seligkeitsinteresse bedingt und bestimmt sein, so daß im Grunde alle Glaubenssätze auf Werturteile hinauslaufen sollen.[2]) Da Ritschl nun aber auf das Bewußtsein der Gemeinde d. h. der Gesamtheit derer, die sich von je her zur christlichen Religion bekannt haben und in Verfolg des durch diese begonnenen geschichtlichen Prozesses zur Zeit als deren Nachfolger und geistliche Epigonen zu ihr bekennen, als Quelle der Theologie zurückgeht, so muß er notwendig den Stoff der Theologie in der Offenbarung Gottes in Christo als dem, an welchem die christliche Religiosität ihren Anfänger (Stifter) und insofern den Offenbarer des Heils gehabt hat, und in dem ihn geschichtlich bezeugenden Neuen Testamente finden.[3]) Die Eigentümlichkeit des Christentums als einer universellen und keiner Volksreligion kann nur in der religiösen Persönlichkeit und in dem Wirken ihres Stifters mit ursprünglicher und vollkommener Deutlichkeit ausgeprägt sein, wenn auch die geschichtlich feststehende alttestamentliche Bedingtheit des fundamentalen christlichen Ideenkreises es mit sich bringt, daß gewisse neutestamentliche Vorstellungen als apokryph erscheinen.[4])

---

[1]) Theologie und Metaphysik 1881. S. 17 und Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III³ S. 16.

[2]) Ebda. III, S. 21. 22, vgl. S. 214, vgl. Ritschls Leben II, S. 183 ff.

[3]) Lehre v. d. Rechtf. u. Vers. III³ S. 27 ff.; Unterricht in der Religion § 21. S. 18.

[4]) A. a. O. II³ S. 17. Sobald man den systematischen Zusammenhang der Verweisung auf die Offenbarung Gottes in Christo und auf die

Bei dieser Anschauung von dem Verhältnis, welches zwischen der Gemeinde des Reiches Gottes und ihrem Stifter Jesus Christus obwaltet, kann die neutestamentliche Schrift nur in einem losen, historisch äußerlichen, dem Wesen der Offenbarung völlig fremden Verhältnis zu der sogenannten Offenbarungsthatsache stehen, und muß ihr Offenbarungsgehalt ganz und gar der subjektiven Beurteilung unterliegen, was die sehr verschiedenartige Benutzung des Neuen Testaments seitens derer, die durch Ritschl in ihrer theologischen Richtung bestimmt sind, bestätigt. Hier zeigt sich, von welchem materialen Einfluß die von Ritschl acceptierte, philosophisch bedingte Erkenntnistheorie auf seine sachliche Stellung zu den im Neuen Testamente dargebotenen Heils- und Glaubenswahrheiten wie auf seine Theologumena sein muß. Die Geltendmachung des religiösen Werturteils verstattet ohne weiteres völlig nach dem Maß subjektiver Erfahrung oder der inneren Erlebnisse die Ablehnung mancher im Neuen Testamente bekundeten Vorstellung der christlichen Urzeit als von keinem bleibenden Werte. Ebenso aber giebt sie die Möglichkeit, die ursprünglichen, im Neuen Testamente bekundeten Wirkungen Gottes auf ihre ontologische, im Neuen Testamente nicht bekundete Ursache zurückzuführen und zu finden, daß man wohl das daselbst Bezeugte, nicht aber den dort angegebenen Grund anzuerkennen vermöge.[1]) Dies gerade wird auch für die Lehre vom heiligen Geiste von Bedeutung.

Das oben angeführte Hauptwerk Ritschls kann seiner monographischen Aufgabe entsprechend nicht das gesamte dogmatische Material vorführen und, so viel es von demselben auch berücksichtigt, dies doch nur so weit und in solcher Ordnung thun, wie es die Entwicklung des Hauptgegenstandes mit sich bringt. Auch die Aufstellungen Ritschls über den heiligen Geist treten deshalb nur gelegentlich auf, und muß das auf ihn Bezügliche von hier und da zusammengestellt werden. Der kurze Unterricht in der christlichen Religion gedenkt des heiligen Geistes be-

---

Schrift mit Ritschls übriger Gedankenwelt erwägt, so wird man sicher nicht geneigt werden, dieselbe ihrer Objektivität halber für zuverlässiger zu halten, als die von Hofmanns und selbst Philippis, wie G. Ecke (Die theologische Schule A. Ritschls 1897) von ihr rühmt.

[1]) Beispielsweise werde hier an die Ausführung über den Zorn Gottes im N. T. Bd. II³ S. 138—156 erinnert.

zeichnendsterweise aber noch viel weniger und nirgends geflissentlich (vgl. § 42).

Treffend urteilt Ritschl zwar, daß die Lehre vom heiligen Geiste in der Kirche und Theologie völlig ungerechtfertigt bei der wissenschaftlichen Behandlung vernachlässigt sei,[1]) auch daß nur zu häufig auf ihn der Schein geworfen werde, als ob er eine übernatürliche Naturkraft sei, wenn auch meistens nicht in deutlicher Gestalt.[2]) Aber er selbst spürt dem Grunde dieser Erscheinung nicht nur nicht nach, sondern er setzt sich selbst von vorneherein außer stand, auch nur in dem Maße seiner Methode über denselben förderlich zu lehren. Denn er stellt das Princip auf: „Man hat auf die aus der scholastischen Philosophie entspringende aber unlösbare Frage zu verzichten, wie der Mensch vom heiligen Geiste ergriffen oder durchdrungen oder erfüllt wird, vielmehr hat man das Leben im heiligen Geiste darin nachzuweisen, daß die Gläubigen die Gnadengaben Gottes erkennen (1. Kor. 2, 12), daß sie Gott als ihren Vater anrufen (Röm. 8, 10), daß sie in Liebe und Freudigkeit, in Sanftmut und Selbstzucht handeln (Gal. 5, 22), daß sie sich hauptsächlich vor Parteisucht hüten, hingegen den Gemeinsinn üben. In diesen Sätzen wird der heilige Geist nicht geleugnet, sondern anerkannt und begriffen."[3]) Schon das letztere wird bloß nach der subjektiven Seite hin zuzugestehen, für die objektive aber um so mehr in Abrede zu stellen sein, als es doch unmöglich ist, das in Wahrheit zu begreifen, nach dessen genetischer Entstehungsweise zu forschen zuvor abgelehnt ist, und als wir andererseits wohl erschaffene Regungen in Kreaturen (C. A. art. I, 5), nicht aber supranaturale Kräfte und Mächte zu begreifen vermögen. Daß in dem heiligen Geiste etwas Supranaturales zu sehen und zu suchen sei, das ist damit von vornherein thatsächlich geleugnet.[4]) Dabei wird

---

[1]) Bd. III³ S. 501 u. 569.

[2]) Ebda. 570.

[3]) A. a. O. III³ S. 22 f. u. S. 502.

[4]) Das erkennt Ecke in seinem Bestreben, Ritschl so viel als möglich herauszustreichen, wieder nicht (a. a. O. S. 64 ff). Der schwebende Ausdruck, dessen sich Ritschl auch dort, wie oft bedient (vgl. v. Frank, Gesch. u. Krit. der neuern Theologie, S. 291), mag manchen in die Meinung gewiegt haben, Ritschl stelle sich den heiligen Geist als eine supranaturale (hyperphysische) Kraft vor, wie Ecke es von den älteren Schülern Ritschls versichert; zur Sache trägt das natürlich nichts aus.

sonst und in den obigen Sätzen mit der unmethodischsten Willkür nur eine Reihe von biblischen Aussagen über die Wirkungen des heiligen Geistes in den Gläubigen herausgehoben, während andere principielle und wesentliche wie Joh. 3, 6; Tit. 3, 5 unter dem nichtigen Vorwande, sie spielten allein auf die erneuernde Vollendung des Gesamtlebens des israelitischen Volkes, welches Ezech. 36, 25 ff. verkündet, an, nach der Art, in der Ritschl es sich nach dem Obigen freihält, mit dem Neuen Testamente zu schalten und zu walten, außer Anwendung gestellt werden.[1]) Auch wird mit keinem Wort das Recht erwiesen, mit dem die in jenen wiederholt herbeigezogenen Schriftstellen angeführten Züge des christlichen Verhaltens als Wirkungen des heiligen Geistes, für die Paulus sie ausgiebt, als solche auch von seiten Ritschls gelten gelassen werden. Andererseits wird von Ritschl einfach dekretiert, nach der reichsten und eigentümlichsten Auffassung des Paulus sei der Geist Gottes oder der heilige Geist, der in Beziehung auf Gott selbst die Erkenntnis sei, welche Gott von sich selbst habe, zugleich Attribut der christlichen Gemeinde, weil diese gemäß der vollendeten Offenbarung Gottes durch Christum diejenige Erkenntnis von Gott und seinem Ratschluß mit den Menschen in der Welt habe, die mit der Selbsterkenntnis Gottes übereinstimmt.[2]) Dadurch wird schon klar, daß Ritschls Auffassung nicht über die Schleiermachers sich erhebt, nach dem wir uns des Gemeingeistes des von Christus gestifteten neuen Gesamtlebens als eines inneren Antriebes im gemeinsamen Mit- und gegenseitigen Aufeinanderwirken immer mehr eins zu werden bewußt werden.[3]) Das wird dadurch noch deutlicher, daß Ritschl aus den oben bezeichneten Stellen einmal folgert, Paulus bezeichne also als den heiligen Geist die den Christen gemeinsame Kraft des gerechten Handelns und der Selbstheiligung oder sittlichen Charakterbildung (Röm. 8, 4. 13), welche an der vollständigen Erkenntnis Gottes ihr Motiv besitze.[4]) Demgemäß erklärt sich Ritschl selber auch dahin, daß als die Kraft der den Christgläubigen gemeinsamen erschöpfenden Erkenntnis Gottes der heilige Geist zugleich Beweggrund des Lebens aller Christen

[1]) A. a. O. III, S. 571 f. u. II, S. 337.

[2]) A. a. O. III, ebda. u. Unt. i. d. Relig. § 46.

[3]) Christl. Glaube § 120 II. S. 280.

[4]) Lehre v. d. Rechtf. u. Vers. III³ S. 501 f.

sei, welches als solches notwendig auf das gemeinsame Ziel des Reiches Gottes gerichtet sei (1. Kor. 2, 10. 12; Röm. 8, 2—4; Gal. 5, 22—26), und die Beziehung, in welche durch den reformatorischen Lehrbegriff der Stand der Wiedergeburt oder des neuen Lebens gesetzt wird, allein dahin gedeutet wird, daß der Einzelne zur Geduld und Demut wie zur sittlichen Thätigkeit im Dienste des Reiches Gottes in Bewegung gesetzt wird durch das allen Christen gemeinsame Vertrauen auf Gott als den Vater unseres Herrn Jesu Christi.[1] Selbst darüber, daß Ritschl im heiligen Geiste nichts weiter als eine in allen Christgläubigen vorhandene gemeinsame Gesinnung erkennt, kann kein Zweifel obwalten. Denn an einer weiteren Stelle bezeichnet er selbst es nur als eine von Gottes Standpunkte aus zutreffende Betrachtungsweise, welche den Gemeingeist, in dem die Glieder der Gemeinde ihre gleiche Gotteserkenntnis und ihre gleichen Antriebe zum Reiche Gottes und zur Gotteskindschaft gewinnen, als den heiligen Geist ansehen läßt. Von Gott aus angesehen gehöre nämlich die gemäß ihrer Gotteserkenntnis durch die Übung der Liebe erfolgende Ausgestaltung der christlichen Gemeinde in die Selbstoffenbarung Gottes hinein.[2] Damit ist der heilige Geist auf die gleiche Geistesrichtung, Sinnes- und Urteilsweise der Christen mit Gottes Erkenntnis und Urteil zurückgeführt, und alles für eine Selbstoffenbarung Gottes erklärt, was sich an gottgemäßer (dem göttlichen Weltzweck konformer) Sinnes- und Handlungsweise in der Welt findet. Nun klingt es zwar zunächst etwas anders, wenn einmal[3]) erklärt wird, heiliger Geist bezeichnet im Neuen Testamente den Geist Gottes, sofern er der Grund der Gottes-

[1]) A. a. O. S. 572.

[2]) Unterricht in der christlichen Religion, S. 43. Die dort für diese Betrachtungsweise sich findende Verweisung auf Melanchthons Loci v. J. 1535 gehört in die große Reihe von Scheinberufungen auf die Reformatoren, welche seit Ritschl erst recht üblich geworden sind. Denn, wenn Melanchthon a. a. O. auch behufs der Erkenntnis des wahren Wesens des Geistes auf die Art seiner Wirkungen achten heißt, so läßt er dennoch nicht den mindesten Zweifel darüber, daß er, ob er auch den heiligen Geist als amor et laetitia substantialis um seiner Erweisung in den Gläubigen als solcher willen beschreibt, ihn dennoch, wie er ihn für substantialis im Sinne von verkörpert zugleich erklärt, seiner Substanz nach als tertia persona trinitatis aufgefaßt und als ὁμοούσιος dem Sohne und dem Vater angesehen wissen will.

[3]) A. a. O. III³ S. 444.

erkenntnis und des specifischen religiös-sittlichen Lebens in der christlichen Gemeinde ist. Dieser Schein wird aber alsbald beseitigt. Denn es heißt sofort weiter: „Da dieselbe ihre bewußte Bestimmung in der Verwirklichung des Reiches Gottes als des göttlichen Selbstzwecks hat, so ist es folgerecht, daß die praktische Erkenntnis Gottes in der von Gott abhängigen Gemeinde identisch ist mit der Erkenntnis, welche Gott von sich selbst hat, ebenso wie die Liebe Gottes darin vollendet ist, daß in der Gemeinde die Liebe gegen die Brüder geübt wird. Liebt aber Gott in seinem Sohne ewig die demselben gleichartige Gemeinde d. h. ist sie eo ipso ewig Objekt seines Liebeswillens, so will auch Gott ewig seinen Geist als den heiligen Geist in der Gemeinde des Gottesreiches. In der Form dieser ewigen Willensbestimmung geht der Geist Gottes aus Gott hervor, indem er eben bestimmt ist, in die Gemeinde der vollen Gotteserkenntnis einzugehen."[1]) Und noch unzweideutiger wird dieselbe Anschauung in den Satz zusammengefaßt: aus diesen Rücksichten ist der Gemeingeist, in welchem die Glieder der Gemeinde ihre gleiche Gotteserkenntnis und ihre gleichen Antriebe zum Reiche Gottes und zur Gotteskindschaft gewinnen, der heilige Geist Gottes.[2])

Unverkennbar ist für Ritschl nach dem Ausgeführten der heilige Geist keine für sich selbst existierende Größe, und sofern er nicht als Gottes Selbsterkenntnisvermögen demselben immanent zu denken ist, selbst nur insofern eine Kraft Gottes, als er eine von ihm gewollte, der seinen konforme, die Gläubigen bestimmende Sinnesweise ist. Gewiß entspricht diese Auffassung des heiligen Geistes völlig der Anschauung Ritschls von Christus, welche er selbst einmal zum Ausdruck bringt, indem er den Anspruch des Christentums, daß in ihm die vollkommene Erkenntnis Gottes seines Vaters möglich ist, darauf begründet, daß die christliche Gemeinde sich von Jesus Christus ableitet, der als Gottes Sohn sich die vollkommene Erkenntnis zuschreibt und indem sie ihre Erkenntnis Gottes aus demselben Geiste Gottes ableitet, in welchem Gott sich selbst erkennt.[3]) Die Einheitlichkeit seines Systems mag Ritschl durch diese Lehre vom heiligen Geiste

[1]) Ebda. S. 444.
[2]) Unterricht in der christl. Religion § 46 Schluß, S. 43.
[3]) Ebda. S. 1. § 2.

gewahrt haben; aber die Dürftigkeit derselben und ihr krasser Widerspruch mit den Aussagen des Neuen Testaments wird damit nicht gedeckt noch gut gemacht. Vielmehr dient, da Ritschls Scharfsinn es richtig als einen Schaden der Theologie erkannt hat, daß sie dieses Lehrstück bis jetzt fast immer durchzuarbeiten unterlassen hat, die Armut seines Systems an auch nur einer neuen fruchtbaren Idee hinsichtlich dieses Lehrstücks zum Beweise von dessen sachlichen Minderwertigkeit für die Förderung der christlichen Erkenntnis. Oder haben vielleicht, wie behauptet ist,[1]) die, welche von ihm gelernt hatten, seine Schranken dieser Lehre wohl gar bis zu deren völligen Überwindung zu durchbrechen vermocht? — Es mag sich zeigen!

3. Zuerst ist hier auf einen Dogmatiker der Blick zu lenken, den viele hier nicht herstellen würden, Fr. Nitzsch,[2]) dessen Dogmengeschichte es aber aufs unzweideutigste beweist, daß er durch Ritschl stark beeinflußt ist.[3]) Auch zeigt seine Ausführung über den Fundamentalsatz der Dogmatik[4]) durchweg so viel Analogien mit Ritschls dogmatischen Grundaxiomen, daß, ob bei Fr. Nitzsch auch andere Einflüsse stark mitsprechen mögen, er dennoch am ehesten hier an der Seite Ritschls seine Stelle finden kann. Auch, was von Frank[5]) bereits bei Ritschl als Ähnlichkeit mit dem älteren Rationalismus hervorgehoben hat, daß nämlich neben der historischen Darstellung des Dogmas die angeschlossene Epikrise die Hauptsache bildet, die positiven Ausführungen aber nur in sehr verkürzter Gestalt auftreten, das findet sich bei Fr. Nitzsch gleichfalls. Für diesen Dogmatiker besteht der Fundamentalsatz, aus dem er den Inhalt der Glaubenslehre entwickeln will, in dem religiösen Urteil über Christus, daß dieser durch Verwirklichung des Reiches Gottes in der Menschheit der bleibende Mittler des Heils derselben geworden ist.[6]) Die Verwirklichung selber besteht dann aber darin, daß Christi Werk mit der Begründung einer Jüngergemeinde, eines wirklichen Gemeinwesens abschloß, in dem die Gottesherrschaft sicher gestellt ist. Das ist

[1]) Ecke a. a. O. Abtl. V, 4. S. XII und S. 293 ff.

[2]) Grundriß der Dogmengeschichte Bd. I. 1870; Lehrbuch der evangelischen Dogmatik. 1889—1893.

[3]) Vgl. auch Ritschls Leben. II. S. 131. 157.

[4]) Dogmatik § 7. S. 40.

[5]) A. a. O. S. 291.

[6]) A. a. O. S. 40.

nun aber dadurch erfolgt, daß die ihm gelungene Begründung des Gottesreiches, dessen ethisches Merkmal die Liebe (Gerechtigkeit und Heiligkeit), dessen physisches die mit jener untrennbar verknüpfte Seligkeit ist, nicht in der bloßen Erkenntnis des sittlichen Ideals, sondern in der Ausrüstung der Menschheit mit der Kraft zur Erfüllung der ihr gestellten Aufgabe d. h. in der Verleihung der Gotteskindschaft besteht.[1] Das Christentum erscheint hiernach bei diesem Dogmatiker — ganz wie beim alten Rationalismus — als ein verfeinerter Mosaismus, eine vergeistigte Gesetzesreligion, ein höherer Ethicismus, wogegen es nicht streitet, daß vom wahren, lebendigen und reifen Christen gelehrt wird, daß er sowohl den Standpunkt der harmlosen Natürlichkeit wie den der Gesetzlichkeit weit hinter sich habe.[2] Daß bei dieser Grundanschauung im Grunde allein der Monotheismus folgerichtig ist[3] und Christus bloß, wie Ritschl sich ausdrückt, als Stifter der vollkommenen ethischen Religion des Christentums erforderlich erscheint, liegt auf der Hand. Auch liegt für Fr. Nitzsch lediglich darin die Nötigung, eine ökonomische oder gar ontologische Dreieinigkeit anzunehmen,[4] daß auf den Glauben an sie die Kirche von Anfang an gegründet ist. Nur indem Nitzsch den geschichtlichen Jesus von Nazareth als Träger und Mittler der heilsgeschichtlichen Offenbarung jenes Einen väterlichen Gottes braucht, läßt er in ihm den Logos als das Princip der göttlichen Selbstoffenbarung und den heiligen Geist als das Princip der göttlichen Selbstmitteilung, das Jesum schlechthin erfüllte, zur Ruhe gekommen sein. Wenn er nun deshalb auch den Gehalt der Persönlichkeit Jesu für göttlicher Natur erklärt,[5] so soll doch das formelle Princip seiner Persönlichkeit in die menschliche Natur fallen.[6] Offenbar ist hier auf den Ritschlschen Stamm ein von dem christlichen Platonismus gepflücktes Reis gepfropft in der richtigen, aber nicht konsequent verfolgten Empfindung, daß, wenn auch das Gesetz durch Mosen gegeben ist, so doch Gnade und Wahrheit nicht wohl durch

---

[1]) S. 198 f.

[2]) S. 448.

[3]) Siehe selbst das S. 438 über Matth. 28, 19 Gesagte.

[4]) Vgl. die ganze innerlich zusammenhangslose Art der Anknüpfung der Lehre von der Dreieinigkeit. § 36. S. 424 ff.

[5]) S. 439.

[6]) S. 441.

einen bloßen Adamssohn geworden sein können. Nitzsch bedarf nun aber ferner behufs lebendiger Fortleitung und Vollendung des vom Vater und von Christus gestifteten Reiches Gottes (Nitzsch wechselt inkonsequent und unfolgerichtig für sein System mit dem Ausdruck Erlösung) in dem Leben der Menschheit ein göttliches Princip, das er dann in dem bereits Jesu Persönlichkeit erfüllenden Lebensprincip dem heiligen Geiste erkennen will,[1]) dem Principe der göttlichen Selbstmitteilung wie an ihn, so an andere.[2]) Weil er dasselbe als solches in Gott selber voraussetzen muß, so wird ihm zwar göttliches Wesen im strengen Sinne des Wortes zugeschrieben;[3]) aber er gilt nicht einmal wie dieser als Person überhaupt, geschweige denn als eine metaphysisch gottheitliche Person, was auch Christus nicht sein soll,[4]) sondern bloß als eine personifizierte selbständige Potenz,[5]) ein für sich bestehendes Wesen, das nur in der Form der Persönlichkeit vorgestellt wird, ohne es wesentlich zu sein. Natürlich läßt sich die Vorstellung dieses ausgehenden Lebensstromes, dieses gnostischen Mittelwesens, das in Personen eingeht wie ein *δαιμόνιον* und doch selbst keine Person ist, begriffsmäßig nicht festhalten. So wird denn auch alsbald die Betrachtungsweise des heiligen Geistes als ein selbständiges göttliches Wesen und als von Gott ausgehender Lebensstrom aufgegeben. Das Mittel der Wirksamkeit für das Reich Gottes, zu dessen Gründung und Erhaltung die Gemeinde Christi (Kirche) gestiftet wurde, war — heißt es[6]) — Christi von dem heiligen Geist getragenes Wort des Evangeliums nebst dem Gesamteindruck seiner vom heiligen Geiste erfüllten Person. Und die Wiedergeburt wird beschrieben als die Frucht der in Christus geschehenen Rechtfertigung oder Sündenvergebung, welche der Glaube ergreift, und schließt ein Empfangen des heiligen Geistes, des Princips, des Kindschafts- oder neuen Lebensgefühls und des aktuellen neuen Lebens ein.[7]) Hier schrumpft also der heilige Geist wieder zu einem Eindruck von Christi Person und zu einem Lebensprincip oder gar zum Princip eines Gefühls von solchem zusammen. Bei Nitzsch sind dem Wortlaut nach allerdings die Schranken Ritschls durch-

---

[1]) S. 439 oben.
[2]) S. 446. [3]) S. 439. [4]) S. 441. [5]) S. 440. [6]) S. 526 f.
[7]) S. 593.

brochen, aber wie auf Kosten der Einheitlichkeit der Gesamtauffassung des Christentums so auch ohne eine festhaltbare Vorstellung und eine mit Vater und Sohn in Wahrheit zusammenstellbare Größe für den heiligen Geist dem Glauben zu gewinnen. Welches Niveau diese Lehre vom heiligen Geiste trotz manchen besseren Anlaufs einhält, sagt sie uns selbst, indem Nitzsch auch dem notorisch unitarisch gesonnenen Socinianismus ein Festhalten an der Trinität beimißt und des von ihm auch sonst wieder hervorgehobenen alten Rationalisten (vgl. Kap. VII, § 4, S. 245) Wegscheiders Formel betreffs der Trinität: Deus pater per Jesum Christum ut Spiritum sanctum hominibus se manifestavit, mit Beifall anführt.[1])

4. Am meisten hat sich Bornemann[2]) bemüht, die Lehre vom Wirken des heiligen Geistes im Rahmen der Ritschlschen Gesamtauffassung vom Christentum zur Geltung zu bringen. Besonders kommt seine systematische, wenn auch weniger eigentlich dogmatische Darlegung in Betracht. Nur einzelne einschlägige Bemerkungen Herrmanns[3]) (und Reischles) sind zur Vergleichung heranzuziehen. Das zwar, was diese Gelehrten über Ritschl hinaus behufs Anerkennung der mystischen Seite des religiösen Lebens im Menschen ausgeführt haben, fällt nicht ohne weiteres ins Gewicht.[4]) Denn es giebt auch eine mystische Frömmigkeit bei den Sunniten und Schiiten Arabiens und Persiens, und es wird durch die Anerkennung dieser Seite des menschlichen Innenlebens nur eine durch Ritschls individuelle Einseitigkeit in seine Auffassung des christlichen Glaubenslebens hineingekommene Schranke beseitigt, welche es ihm erschwerte, den Wirkungen des Geistes Gottes im Menschen gerecht zu werden; für die Auffassung des letzteren selber ist damit noch nichts gewonnen. Denn vom Geiste Gottes im Sinne des Neuen Testaments ist z. B. nicht die Rede, wenn Herrmann von der persönlichen Überzeugung als einer Erhöhung des persönlichen Lebens sagt, sie könne sich aber der Mensch selbst nicht geben, sondern wo Religion entsteht, sei dies immer Wirkung davon, daß Gott sich dem Menschen in einer Weise geoffenbart hat, die sich schließlich

[1]) S. 425, vgl. Wegscheider, Inst. theol. christ. dogm. ed. 4 p. 278.
[2]) Unterricht im Christentum, 18.
[3]) Vgl. bes. die Schrift: Der Verkehr des Christen mit Gott 1886 zuerst.
[4]) Theol. Litt.-Ztg. 1892. S. 385.

aller Mitteilung und wissenschaftlichen Nachforschung entzieht. Denn hier ist die religiöse Erkenntnis, die nach dem Apostel Paulus (Röm. 1, 20) aus den Werken der Schöpfung ersehen wird, der durch den heiligen Geist gewirkten christlichen Heilserkenntnis ohne weiteres gleichgestellt, als auch auf Offenbarung beruhend und damit einer höchst weitsichtigen problematischen Vorstellung von göttlicher Einwirkung Raum gegeben. Selbst, wo Herrmann von der persönlichen unmittelbaren Gewißheit als der eigentlichen letztlich entscheidenden Kraft evangelischer Frömmigkeit redet, läßt er diese allein durch die objektiven Mächte des ewigen Gesetzes und der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Christo begründet werden.[1]) Und in ganz ähnlicher Weise hat sich noch ein anderer Theologe dieser Richtung, Reischle, geäußert, von dem wir früher betreffs der überwältigenden Macht des Evangeliums die Vertrauen erweckende Erklärung zu vernehmen gewohnt waren: alles ist Gottes Werk, welcher, seine Liebe uns zuwendend, es vollzogen hat durch den im Evangelium uns nahegebrachten wirkungskräftigen Geist Christi, welcher ist der Geist Gottes.[2]) Er schreibt jüngst: „Aber auch hier ruht wieder nicht auf dieser Unerklärlichkeit die Gewißheit einer göttlichen Geisteswirkung, sondern auf dem neuen überweltlichen Lebensinhalt, den wir in Jesus Christus finden, und der mit dem Glauben auch in unser inneres Leben eintritt. Es wird, ob auch in sehr allmählichem Fortschritt und unter mancherlei Rückschritten durch Jesus Christus eine qualitativ niedere Richtung unsers Sinnes und Mutes gegenüber dem aus unserm Verhältnis zur Welt und unsern Trieben und Neigungen erwachsenden Sinn in uns hervorgerufen, eine Umkehrung der Motive. Darum ist es Bekehrung des Menschen, Wiedergeburt, Schaffung eines neuen Lebens durch Gott."[3]) Denn durch diese Deutung ist zweifellos an die Stelle einer göttlichen Geisteswirkung bloß ein auf psychischer, intellektueller Wahrnehmung beruhender Vorstellungs- und Gesinnungswechsel statuiert, und das bei dem Ursprungspunkt des christlichen Lebens. Da gilt es doch genau zusehen, ob bei Theologen dieser Richtung, selbst wenn sie vom heiligen Geiste öfters reden, nicht

[1]) Theol. Litt.-Ztg. 1888. S. 620.

[2]) Ein Wort zur Kontroverse über die Mystik in der Theologie, S. 37.

[3]) Christentum und Entwicklungsgedanken 1898 (Hefte z. Christl. Welt Nr. 35), S. 37.

stets nur die Vorstellung einer solchen, zwischen Himmel und Erde schwebenden Potenz wie bei Nitzsch vorliegt.[1])

Ganz in ähnlicher Weise wie Reischle an der zuerst angeführten Stelle erklärt nun auch Bornemann: „Die Christenheit sei gewiß, alles, was sie ist, zu sein durch die Kraft des göttlichen heiligen Geistes, der in Christi Person und Leben in seiner Fülle vorhanden, nun auch durch ihn und um seinetwillen allein denen in reichem Maße mitgeteilt wird, die in lebendigem Glauben Jesu anhangen und mit ihm eins werden. Dieser Geist wird eben deshalb in dieser Klarheit und Kraft nur Christen durch Christum zu teil, und wiederum das ganze wahre Christenleben selbst ist ein Wunder Gottes, ein Erzeugnis des göttlichen Geistes. Mit dem Bekenntnis zum heiligen Geiste spricht die Christenheit die Zuversicht ihrer unmittelbaren Zugehörigkeit zu Jesu und Gott, das Geheimnis ihres übernatürlichen göttlichen Ursprungs, der in ihr wirkenden göttlichen Kraft und — endlich das Gefühl, daß das eigentlich christliche neue Leben nebst seinen Kräften aus den Bedingungen der natürlichen Welt weder erzeugt noch erklärt werden kann und selbst auf ein zukünftiges, ewiges, vollkommenes Leben hinweise."[2]) Wer die in diesen Sätzen ausgesprochenen Momente und Vorstellungen vom heiligen Geiste sich klar macht und zerlegt, wird darin sehr Verschiedenartiges und wenig Harmonierendes zusammengeschachtelt erkennen. Aber eine wirklich klare Lehre von dem im Neuen Testamente bekundeten heiligen Geiste liegt hier noch weit weniger als bei Nitzsch vor, und dies Urteil wird durch alle weiteren Erklärungen Borne-

---

[1]) Man ziehe, um obiges Bedenken zu würdigen, auch noch in Betracht, was Herrmann im Art. Andacht. Th. RE³. 1896 I. S. 499 ausführt: „Wenn uns in der Ehrfurcht vor der sittlichen Güte von Personen der Gott dieser Personen eine Wirklichkeit wird, so vollzieht sich in diesem Vorgang auch unsere eigene freie Entscheidung für das Gute. Die Offenbarung als innerer Vorgang ist Glaube und Sinnesänderung, Erlebnis und That. In einem Momente, der völlige Unterwerfung und freieste Erhebung des Geistes zugleich ist, empfangen wir Offenbarung. Dieselbe Thatsache aber, an der wir der Wirklichkeit Gottes inne werden, wird uns dann zugleich eine Kundgebung dieses Gottes an uns selbst." Denn da wird doch deutlich, daß Herrmann als Offenbarung, Wirkung Gottes etwas ansieht, was eine rein subjektive Regung des frommen Gemüts ist, daß also zwischen geistlicher (frommen) Gesinnung und ihren Beweisen gar nicht unterschieden wird, wie das nach Ritschl unmöglich sein soll.

[2]) Unterricht im Christentum, S. 87. 88.

manns nur bestätigt. Allerdings sagt er: der Geist Gottes ist dasjenige Leben, in dem uns Gott selbst und Christus gegenwärtig sind,[1]) bezeichnet ihn ferner als den Urheber und Träger und Kraft des christlichen Glaubens in den Menschenherzen[2]) und läßt auch die allein als solche bezeichenbare Heilsgewißheit durch den Geist Gottes vermittelt werden.[3]) Ja dieser ist nach ihm für das Christenleben so sehr das Charakteristische und Notwendige, und für die Christenheit das Grundlegende, Gemeinschaftsbildende und Unterscheidende, daß er neben dem Vater und dem Sohne fast als der entscheidende Faktor genannt wird.[4]) Allein trotzdem ist er für Bornemann doch nur eine Kraft, weshalb er z. B. bei der Erklärung der Worte 2. Thess. 2, 13 ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος, wo er ganz richtig das πνεύματος für einen Gen. orig. erklärt und von der Heiligung gesprochen werden läßt, die vom heiligen Geiste vollzogen wird, doch sofort bei seiner weiteren Erörterung dafür bloß Kraft des heiligen Geistes setzt.[5]) Wir hören wie bei Nitzsch, daß der Geist Gottes in einzigartiger und vollkommener Weise die geschichtliche Person Jesu Christi erfüllt habe durch die Wirksamkeit dieser Person auf ihre gläubigen Anhänger in eigenartiger Weise übergegangen und der Geist Jesu Christi sei.[6]) Aber wie in der zuerst angeführten Erklärung Bornemanns der Geist doch immer nur als eine den Christen durch Christum zu teil gewordene, in ihnen bewirkte Klarheit und Kraft christlicher Gesinnung, ja als Bewußtsein und Gefühl von der Eigenartigkeit ihres Seelenlebens gezeichnet wird, so schrumpft an anderen Stellen der in uns wirkende Geist Christi auf einen durch Christum entdeckten Glaubensgedanken zusammen. Denn nach ihm sprechen die ältesten Christen in der Lehre vom heiligen Geiste nur aus, daß ihr Glaube nicht eine theoretische Lehre, sondern eine auf Gottes Kraft beruhende, schöpferische, lebendige seligmachende Kraft ist, die in tausendfachen Wirkungen sich äußert und die Gläubigen innerlich zum Wirken treibt und reizt.[7]) Ihm scheint es nur nötig, daß Gott in der Gegenwart seiner Christenheit von der in der Person Jesu Christi

---

[1]) Ebda. S. 135. [2]) Vgl. S. 187.
[3]) Ebda. S. 190.
[4]) Ebda. S. 135.
[5]) Meyers Komm. 10. Abt. 5. Aufl. 1894 S. 380.
[6]) S. 130—132. [7]) S. 132.

auch uns geoffenbarten göttlichen Lebenskraft geben wolle.[1]) So schildert er ihn auch wieder nur als die Kraft der Gottesgemeinschaft, welche alle wahrhaft Gläubigen mit Gott, mit Christo und untereinander verbindet, die Kraft, auf welcher das Kommen des Gottesreiches beruht.[2]) Bei aller Bereitschaft anzuerkennen, daß hier ein Bestreben vorliegt, eine supranaturale Kraft im heiligen Geiste, die nicht bloß in der Gemeinde, sondern auch im Einzelnen wirksam wird, zu statuieren, muß man doch sagen, daß dessen Bild in dieser Zeichnung schwankt und das Ganze nur eine verworrene Vorstellung von etwas bekundet, das bald als eine von Ritschl, weil nur in den scholastischen Bannkreis der Naturkraft gehörig, verpönte unbestimmbare Einwirkung Gottes auf das Innere der Menschen erscheint, bald sich nur als ein Mitfortgerissenwerden durch die nach Art des Enthusiasmus auf den Einzelnen wirkenden psychischen Erlebnisse der Gemeinschaft der Christen darstellt. Zweifellos aber wird mit allem das Wirken des heiligen Geistes nicht als das eines Gott gleichen und durch seinen Heilsrat und Gnadenwillen dazu bestimmten selbständigen Faktor des christlichen Heils- und Glaubenslebens erfaßt, so daß seine Erkenntnis zu einem fruchtbaren Moment in der zur Erbauung der Gemeinde Christi förderlichen und notwendigen Heilserkenntnis werden könnte.

5. Und das leistet J. Kaftans Dogmatik[3]) ebenso wenig. Denn indem Kaftan die Lehren von der inneren Entwicklung des einzelnen Christen vornehmlich der christlichen Ethik zumeist und damit von vorneherein zum Gegenstand der christlichen Selbstentfaltung, zu einem Auswachsen seines Glaubensgedankens stempelt,[4]) bekundet er aufs schlagendste, daß für ihn ein eigner göttlicher Faktor zur Durchführung des Werkes Gottes im sündigen Menschen nicht erforderlich ist. Für sein Werturteil liegt kein Bedürfnis des heiligen Geistes zur Aneignung des Heils in Christo vor, und ist also kein Anlaß, sich um die Ausgestaltung der Lehre von seinem Wesen und Wirken zu bemühen. Man sucht sich nur mit dem traditionellen Lehrstück, so gut es geht, abzufinden. Zwar wird allgemein erklärt, der Glaube ist nicht eine Leistung des Menschen, sondern ein Werk Gottes in ihm.[5]) Allein diese Wirkung wird thatsächlich allein als eine intellektuelle dar-

---

[1]) Ebda. S. 133. [2]) Ebda. S. 335.

[3]) Dogmatik (Grundriß d. Theol. Wissenschaften 11. Abtl.) 1897.

[4]) A. a. O. S. 617. [5]) S. 624.

gestellt, wenn es in offenbar outriertem Anschluß an die Lehre der alten lutherischen Dogmatiker heißt: und zwar wirkt Gott den Glauben durch das Wort der Offenbarung, in dem sein Geist lebendig gegenwärtig ist. Aber der Zusammenhang unsers Glaubens und Lebens mit Jesus Christus, mit der in ihm geschehenen Heilsthat Gottes hängt nach ihm nur insofern am Wort, als dieses uns die innere Berührung mit den darin wirksam gewordenen, das Leben umgestaltenden ewigen Gottesgedanken vermitteln, und weil nicht minder daran hängt, daß dies Fortwirken der göttlichen That in der Geschichte, so wunderbar es ist (wir wissen nie, wie Gott wirkt), doch als ein psychologisch-ethisch vermittelter Prozeß zustandekommt.[1]) Es wird also thatsächlich die von Christo ausgehende, die wahren Gottesgedanken in der Menschenwelt fortpflanzende Bewegung nur als eine psychologische gedacht. Nur sub specie aeternitatis betrachtet, also im Blick auf die göttliche Weltregierung im allgemeinen, ist, was da geschieht, nichts anderes als die fort und fort sich auswirkende, neue Heilsoffenbarung Gottes, und der Glaube ist mit dem subjektiven Christentum identisch; Bekehrung und Heiligung kommen zu stande, indem der Glaube entsteht, sich allmählich entwickelt und vollendet.[2]) Diese letzteren sollen dabei nur ein Werk Gottes sein, sofern und weil sie aus dem Glauben als ihrer Wurzel herauswachsen. Wie viel Wert hat darnach die Erklärung: der neue Mensch ist ein Geschöpf Gottes? — Nicht mehr und nicht anders als wenn alles, was in der Naturwelt entsteht oder als ein Ereignis der Geschichte eintritt, — auch als ein Werk und Geschöpf Gottes von uns angesehen wird, aber eben deshalb nicht in specifischer Weise, wie das im Neuen Testamente davon gilt. Von seinem Standpunkt macht Kaftan daher auch den lutherischen Dogmatikern den Vorwurf, sie hätten die evangelische Erkenntnis nicht hinlänglich gegen die katholische Auffassung des Geistes als einer hinter den geschichtlichen Vorgängen wirkenden hyperphysischen Kraft abgegrenzt.[3]) Für den Geist als eine supranaturale Potenz ist darnach bei Kaftan gar wenig Raum. Dennoch sagt Kaftan: der Geist ist das Princip des neuen Personlebens in

---

[1]) A. a. O. vgl. S. 593. u. S. 504.
[2]) A. a. O. S. 624.
[3]) A. a. O. S. 596.

ihm (dem Christen) geworden, hat den neuen Menschen in ihm geschaffen, den er erfüllt und regiert.[1]) Aber er spricht nur von einem Geist Gottes, der in der Geschichte waltet, wenn er auch einräumt, daß das Zustandekommen dieses Waltens von uns nicht verstanden werde. Was Kaftan als Geist Gottes bezeichnet, kann, da er ihn in der Kirche nicht specifisch, sondern allgemein in der Geschichte walten läßt, unbedingt der heilige Geist im Sinn des Neuen Testaments und der Kirche nicht sein.[2]) Nun läßt Kaftan aber die christliche Gotteserkenntnis sich nur verwirklichen, indem sie den Menschen in seinem persönlichen Leben mit Gott verbindet, in merkliche und wesentliche Gemeinschaft mit ihm versetzt, und zwar so, daß sie in und mit einer so entsprechenden inneren Gestaltung des persönlichen Lebens zustandekommt, und daß ihre Gewißheit als Erkenntnis auf diesen Daten des eignen Lebens beruht. Diese christliche Gotteserkenntnis soll nur wirklich werden, indem sie als Gemeinschaft des göttlichen Geistes erfahren wird. Und fragen wir dann, was das besagen soll, so folgt die Antwort: als eine durch Gott sein Wesen und seine ewige Kraft bewirkte Formung des Menschen nach Gottes Bild. Die Wahrheit der christlichen Gotteserkenntnis wird gerade darein gesetzt, daß der ewige Gott (mit ihr) den Menschen zu sich erhebt und seinem Leben das Siegel seines Geistes aufdrückt. Hören wir noch, daß es der Glaube an Jesus Christus ist, der diese Gemeinschaft des göttlichen Geistes und Lebens vermittelt, da nur er zu der Erkenntnis Gottes führe, die als eine solche Gemeinschaft erfahren wird, so wird die bei Kaftan obwaltende Vorstellung vom Geist Gottes einigermaßen erkennbar. Denn es ist klar, daß Kaftan ganz wie Ritschl in der Erkenntnis, welche Gott von sich selber und darum auch von dem Weltzweck hat, den er als Macht über die Welt mit dieser verfolgt, den Geist Gottes sieht, und in der beider Gelehrten Angabe zufolge nicht durchaus erklärbaren und darum noch einer gewissen Mystik Raum lassenden Mitteilung derselben an die Menschen, die jedoch nach einem einmal gebrauchten Ausdruck

---

[1]) Ebda. S. 625.

[2]) Vgl. S. 220 f. auch fürs Folgende. Da findet sich auch die das Obige völlig bestätigende Erklärung, daß der heilige Geist die dritte Person der Gottheit zu nennen, Gedanken seien, die in einen andern Zusammenhang als den evangelischen Glauben gehörten. —

auch durch die Werke der Schöpfung erfolgt, die Mitteilung des Geistes erblickt. Wie Gott als persönlicher Geist selber die höchste Energie des persönlichen Wollens sei und bei ihm die praktische Tugend der dianoetischen übergeordnet werden müsse, so soll auch die Erkenntnis des Glaubens sich niemals als ein ruhiger Besitz des Intellekts aufspeichern und festlegen lassen, sondern immer wieder neu erworben und behauptet werden, und gerade darin, weil sie innerlich stets von neuem anzugreifen ist, wirkliche Erkenntnis von unbedingter innerer Gewißheit sein.[1]) Jesu Christi Gottheit bedeutet nach Kaftan demgemäß auch nur das vollkommene Offenbarwerden Gottes in seiner Person. Eine uns geheimnisvolle und undurchschaubare Einheit mit Gott ist nämlich das Bestimmende seines innersten Ichbewußtseins und seines ganzen persönlichen Lebens, somit das personbildende Element in der Entwicklung seines geistigen Lebens. An diese seine Gottheit aber glauben das heißt, durch ihn an Gottes Geist und Leben teil gewinnen.[2]) Nach Kaftan besteht also das Empfangen des Geistes Gottes darin, daß Menschen die von Jesu Selbstbezeugung in Worten und Thaten ausgehenden Wirkungen erleben und erkennen und dadurch zu der Erkenntnis Gottes gelangen, wie sie in Jesu Leben und Wirken kund geworden ist. Diesen in der Gemeinde waltenden Geist kann man natürlich wie auch Jesus Christus als den, in dessen hervortretendem Leben und Wirken, das aus dem Innern seiner Person stammt, Gottes Willen durchgeführt und Gottes Geist und Leben den Menschen mitgeteilt ist, in einer Betrachtung mit Gott zusammenfassen[3]) als zusammengehörige Momente der geschichtlichen Bekundung ein und desselben göttlichen Sinnes. Aber, so wenig das gern gehört wird, es bleibt ein trügerisches Spiel mit Worten und ein Scheinbekenntnis dazu, wenn das überhaupt ein Bekennen zu heißen verdient, daß der Gott unsers Glaubens der Dreieinige ist, und daß uns der einige ewige Gott im Sohn durch den Geist gegeben ist.[3]) Selbst wenn man es dabei auch verstatten sollte, daß in die also gezeichneten geschichtlichen Vorgänge noch allerhand das Herz mehr befriedigende mystische Vorstellungen sich einmischten, bleibt es doch bei einer völlig unitarischen Denkweise, wie auch Kaftan auf den Monotheismus pocht. Die

---

[1]) Ebda. S. 168 f.

[2]) Vgl. § 45, 5. S. 417 ff.

[3]) Ebda. § 21, 4. S. 220 ff. bes. S. 223.

Schranken, welche Ritschls Lehre vom heiligen Geiste sich zeigten, sind hier trotz alles Versuchens auf Grund eines umfassenderen religionsgeschichtlichen Verständnisses des Wesens der Religion und des Christentums seine dogmatische Methode zu ergänzen und zu verbessern, so wenig wie bei Bornemann und F. Nitzsch durchbrochen. Allerdings von der selbst bei dem letztgenannten Dogmatiker noch wiederkehrenden unklaren Vermengung des Begriffs des heiligen Geistes und der Gnade hält Kaftan sich frei. Denn der Gnade wird in seiner Dogmatik im Grunde nur bei Gottes Eigenschaften und da, wo von Gnadenmitteln zu handeln ist, gedacht.[1]) Aber das offenbare Fehlen des Bedürfnisses und Verlangens nach Gnade und nach objektiver Heilswirkung[2]) weist auf die Quelle der Unfähigkeit, das Zeugnis, welches im Neuen Testamente vom heiligen Geiste abgelegt ist, zu verstehen und dogmatisch zu verwerten hin. Es zeigt sich wieder, daß, „wo man die Natur fromm macht durch natürliche Kräfte zu Schmach dem Leiden und Verdienst . . . (C. A. II)", so daß ein Mensch des neunzehnten Jahrhunderts durch die geschichtliche Nachwirkung der Persönlichkeit Jesu zu gleicher thätiger Erkenntnis des Willens und Wesens Gottes in ihn überwältigender Weise soll fortgerissen werden können, da es unmöglich ist zu erkennen, wie Gott „den heiligen Geist giebt, welcher den Glauben, wo und wann er will in denen, die das Evangelium hören, wirket, welches da lehret, daß wir durch Christi Verdienst, nicht durch unser Verdienst, einen gnädigen Gott haben, so wir solches gläuben" (C. A. V). Da liegt der springende Punkt und nicht darin, ob man der Mystik ihren Ort zugesteht und auch den Wert individueller Heilsgewißheit zu würdigen beginnt.[3])

---

[1]) Vgl. § 18, 2 S. 181—185 u. § 64 S. 592 ff.

[2]) Vgl. § 53 S. 485. 493.

[3]) Gegen Ecke a. a. O. — Wie völlig sogar diese Art sich über die evangelische Heilslehre zu orientieren, zum Verständnis für das Wirken des heiligen Geistes als Aneignung des von Christus erworbenen Heils unfähig macht, das zeigt recht eine jüngst erschienene Schrift: R. Otto, Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther, eine historisch-dogmatische Untersuchung 1898. Diese Schrift springt bei der Darlegung und Besprechung von Luthers Lehre, aller geschichtlichen Methode spottend, völlig desultorisch mit dessen Äußerungen um, wahrscheinlich, weil sie nicht eine dogmenhistorische, sondern

Durch die Theologie des neunzehnten Jahrhunderts geht wie durch die pietistische Bewegung um 1700 ein Ringen darnach, das Wesen und Wirken des heiligen Geistes, über welche bereits Luther nach seiner ganzen Art und Weise profunde Spekulationen der Kirche der Reformation mit auf den Weg gegeben hatte, zu erfassen, dogmatisch darzustellen und praktisch geltend zu machen. Solches Ringen ist auch nicht allein durch den im Christentum liegenden Erkenntnistrieb veranlaßt. Es ist vielmehr unmittelbar durch die von Gott herbeigeführte Erneuerung der christlichen Kirche durch die Reformation geboten. Seitdem es dem falschen Vikar Christi auf Erden, der das Privileg des Geistesbesitzes für seine Person und seine Klerisei zu Unrecht in Anspruch nimmt und sich darum um dessen das Heil zueignendes Wirken ebenso wenig kümmert wie um das Versöhnungswerk Christi und dessen Heilserwerb, durch die Predigt des Evangeliums verwehrt ist die Freiheit der Gläubigen Jesu Christi zu knechten (Gal. 2, 4), ist es eine innere Notwendigkeit, dem anderen Beistand (Parakleten), welchen der, der dazu geboren und in die Welt gekommen war, die Wahrheit zu zeugen, als den Geist der Wahrheit seiner Kirche verheißen und gesandt hat, auch dadurch seitens der Glaubenden mehr Raum zu machen, daß sie sein Walten recht erkennen und verstehen.

Wohl war es nach der Reformation vor allem notwendig, die Medien des Wirkens des Geistes gegenüber den falschen hierarchischen Angaben über deren Bedeutung und deren rechten Gebrauch nach klarzulegen und festzustellen. Allein der offenbar vorliegenden und nicht durchaus vermiedenen Gefahr, über dem Sichgenügenlassen an dem Besitz der wahren Gnadenmittel auf das Brennen im Geiste (Röm. 12, 11; Apg. 18, 25) innerhalb der

---

eine historisch-dogmatische Untersuchung sein will. Es wird dabei nicht bloß in bekannter Weise zwischen Luther, dem Reformator, und Luther, dem Scholastiker, unterschieden, sondern derselbe wird auch als eine so wenig geistesmächtige sich selbst klare Persönlichkeit hingestellt, daß er, der im Grunde völlig schon in der Weise der Ritschlianer vom Glauben und dessen Art als Quell des heiligen Geistes urteilt und spricht, es gar nicht merkt, daß seine Anschauungen über das religiöse Grunderlebnis gar nicht, wie er es stets meint, ihren eigentlichen und genauen Ausdruck in dem kirchlichen Begriffe des Spiritus sanctus, in dem er sie stets zusammenschließt, finden. Was würde doch aus dem kurzsichtigen Reformator erst geworden sein, wenn er den Herrn Lic. Otto als Mentor zur Seite gehabt hätte!?

Christenheit zu wenig Wert zu legen, gehörte es zu den unbestreitbaren pia desideria, dafür daß dies Feuer brenne, wie es der Herr anzuzünden gekommen, alle Sorge getragen zu sehen, sofern man nur der unumgänglichen Unterscheidung zwischen dem heiligen und dem eignen Geiste allezeit Rechnung getragen hätte. Und, wie schon der Eingang daran erinnert hat, liegt auch ein seit der Reformation nicht beständig zur Geltung gekommenes Wahrheitsmoment in dem seit der Zeit der Aufklärung immer erneut auftretenden Hinweise darauf, daß der Geist Gottes an der Kirche als der Gesamtheit der sich zu Christus bekennenden Gläubigen sein Organ und sein Werkzeug habe und haben solle. Nur machte man dabei gemeiniglich den gleichen Fehler wie viele Inspirierte der pietistischen Zeit wenn auch in anderer Art, indem man den zu jeder Zeit in den äußerlich zu einer Volks- und Landeskirche Verbundenen waltenden Gemeingeist ohne weiteres für den heiligen Geist ausgeben wollte, und zwischen Gottes- und Menschengeist zu scheiden sich weigerte. Außer diesen durch die geschichtliche Entwicklung trotz aller ihrer Abnormitäten der Theologie in Erinnerung gebrachten, bei der Ausgestaltung der Lehre vom heiligen Geist zu beachtenden Gesichtspunkten ist aber durch die zuletzt im abgelaufenen Jahrhundert aufgetretenen theologischen Richtungen die längere Vernachlässigung noch eines weiteren Moments, gleichviel ob mit oder ohne Wissen und Willen, unmöglich gemacht. Es wurde nämlich von einer Seite die Bedeutung der individuellen Erfahrung und Gewißheit der in den Glaubenden durch den Geist Gottes gewirkten Umwandlung ihres inneren Menschen für die theologische Erkenntnis ins Licht gestellt, von einer anderen aber in einem gewissen Gegensatz dazu das Gewicht der Erfahrung der christlichen (religiösen) Gemeinde behufs voller Klarlegung der von Jesus ausgegangenen Heilswirkung hervorgehoben und so von beiden das geistliche Leben der Christenheit verständlich zu machen versucht. So haben beide nur von verschiedenen Ausgangspunkten aus die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, daß, um das Zeugnis der Schrift vom Walten und Wirken des heiligen Geistes richtig aufzufassen und zu deuten, es bei dessen wissenschaftlichen Erörterung erforderlich ist, das fortgehende Erleben der Kirche wie der einzelnen Gläubigen von dem Wirken des Geistes nicht außer acht zu lassen. Es hängt solche Rücksichtnahme mit der Eigentümlichkeit

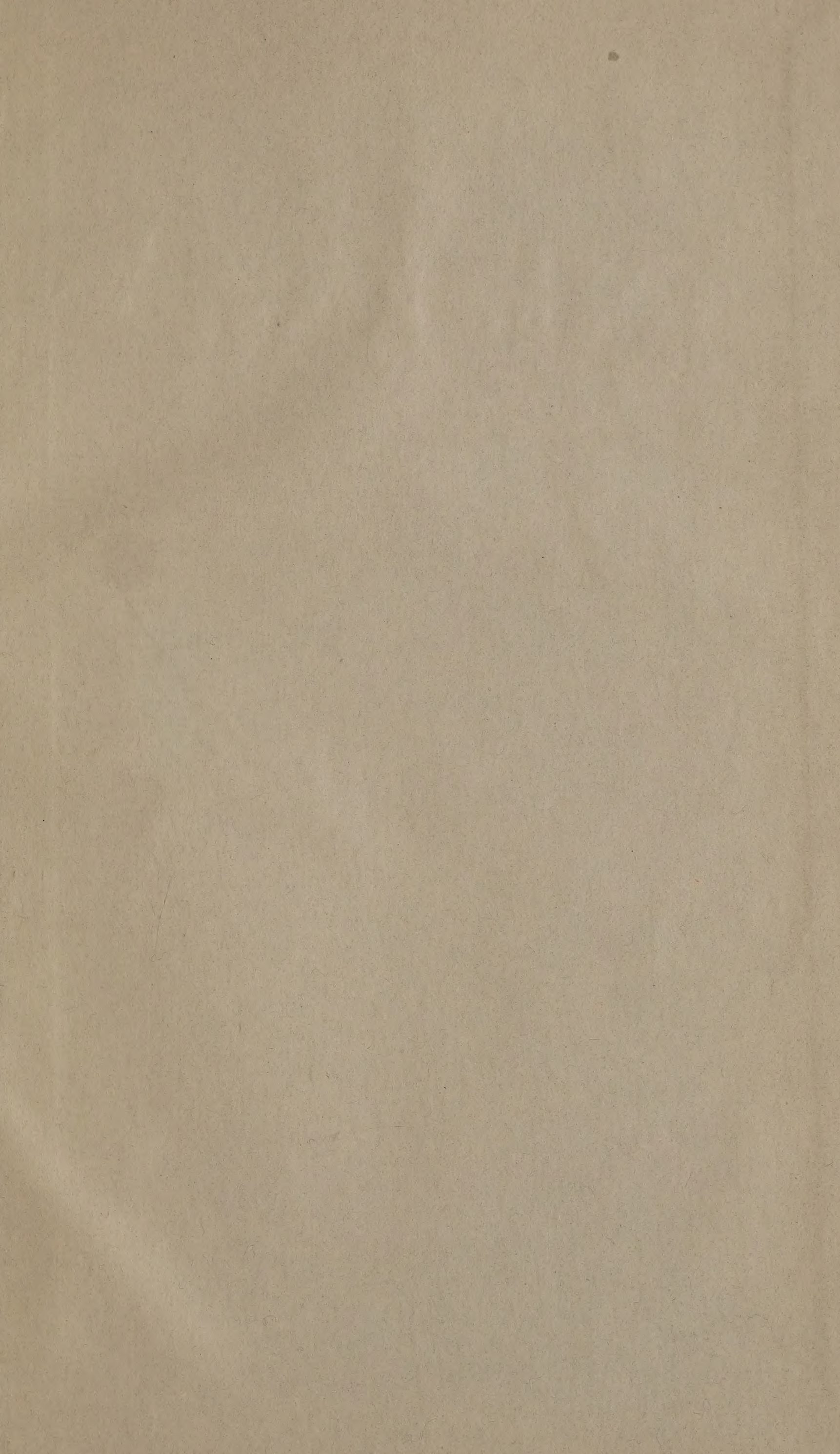
dieses Lehrstücks zusammen. Beim Werke des heiligen Geistes haben wir es nicht wie bei dem Versöhnungswerke Christi mit einer mit einem Mal vollbrachten Heilsthatsache zu thun, sondern mit einer solchen, die sich noch fortgehend in und an der Gemeinde Christi begiebt und vollzieht. Wie aber von jeher die göttlichen Heilsthaten den realen Hintergrund des prophetischen Zeugnisses bildeten und Christi Thaten und Leiden erst seine Reden und Worte ins rechte Licht stellen, und deshalb zwischen Wort- und Thatoffenbarung ein Reciprocitäts-Verhältnis besteht, dessen Ignorierung für die Theologie in jeder Hinsicht von Nachteil ist, — so ist es ähnlich mit dem Zeugnis des heiligen Geistes von seinem heilsaneignenden Thun und diesem selber.

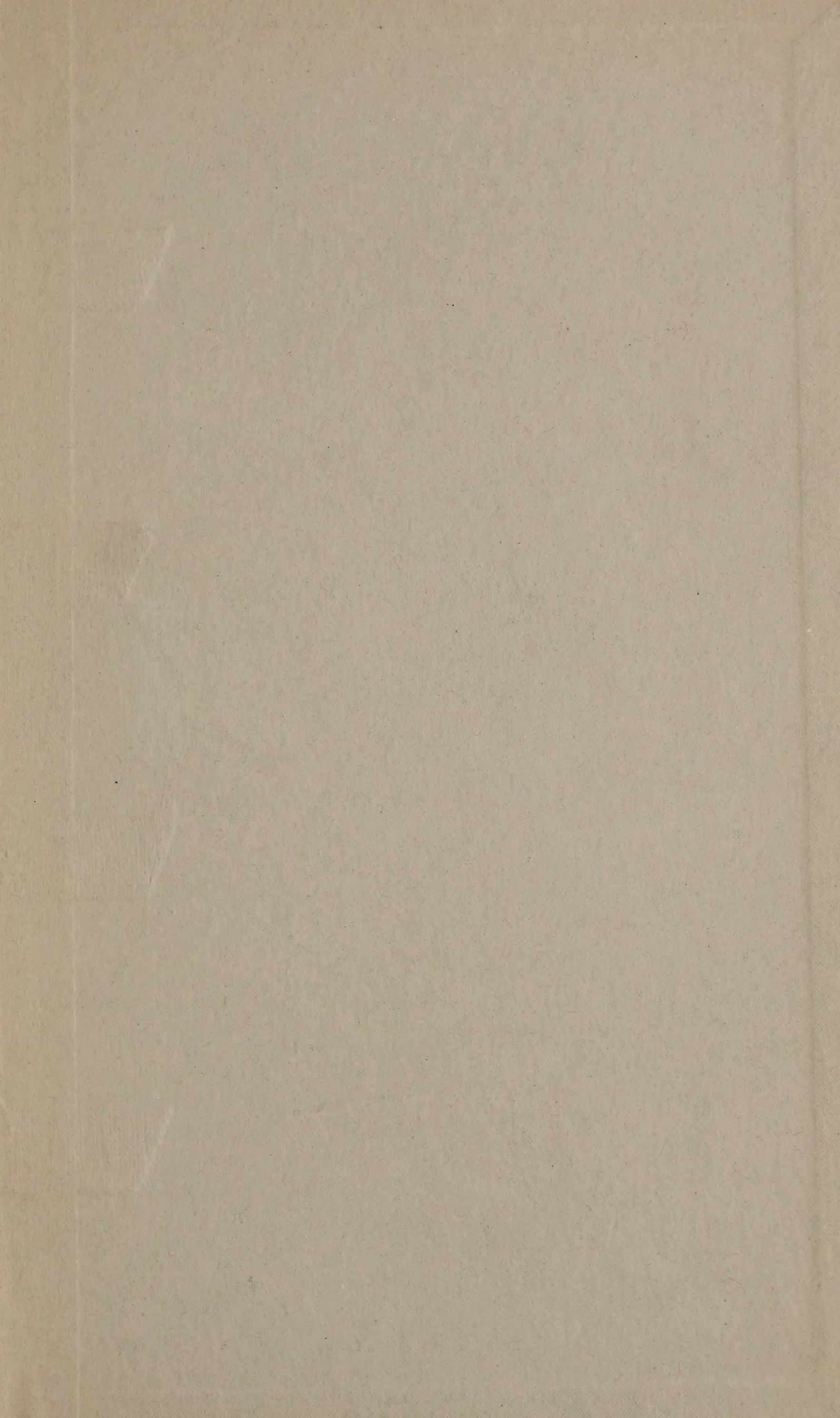
Gerade die stete Vergegenwärtigung der in der Geschichte der Lehre vom heiligen Geiste wie in der Kirche überhaupt sich zur Geltung bringenden Momente wird die Kirche erst zum Verständnis dieses zumeist vernachlässigten Punktes ihres Glaubens und ihrer Lehre gelangen lassen. Sie darf ihn aber nicht länger vernachlässigen. Denn die Kirche als die Stätte der Gegenwart und Wirksamkeit des Geistes kann das ihr notwendige Selbstverständnis nur in dem Maße erreichen, in welchem sie des Geistes Wesen und Wirken erkennt.

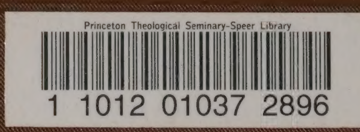
Namenregister.

Berichtigungen.

S. 2, Z. 5 v. o., S. 40, Anm. und S. 246, Anm. 3 lies J. A. Dorner statt A. Dorner.
„ 7, „ 18 v. o. ergänze zwischen den WW.: um und: dem Gebaren, ein an.
„ 7, „ 2 v. u. aufgenommen statt aufgenommene.
„ 26, „ 7 v. u. ergänze hinter den Worten: und weil er, ein ihn.
„ 37, „ 1 v. o. am Schluß lies patri=.
„ 47, „ 18 v. u. lies τὸ statt τ`.
„ 50, „ 13 v. u. streiche das Wort: waren.
„ 58, „ 10 v. u. ergänze hinter: nicht der Zeit, ein nach.
„ 72, „ 8 v. o. lies firmischen statt sienischen.
„ 105, „ 17 v. o. lies zu erfassen statt aufzufassen.
„ 108, „ 2 v. u. lies das statt dies.
„ 114, „ 20 v. o. lies Gnadenwerk statt Gnadenwort.
„ 123, „ 15 v. o. lies litt. encycl. statt litt. enogol.
„ 126, „ 14 v. u. streiche das als hinter beständig.
„ 149, „ 1 v. u. lies persönlichen statt persönlicher.
„ 150, „ 9 v. o. tilge das Wort: darin.
„ 186, „ 4 v. u. setze einen Punkt hinter: in der 193.
„ 192, „ 6 v. u. lies Alsted statt Alstedt.
„ 199, „ 9 v. u. lies Zanchius statt Zunchius.
„ 199, „ 11 v. u. stelle sich hinter das Wort: erheben.
„ 201, „ 17 v. o. und Z. 5 v. u. lies Whitaker statt Whitacker.
„ 217, „ 3 v. o. tilge das Wort: betonte.
„ 227, „ 7 v. u. lies die Paragraphenzahl 5.
„ 235, „ 20 v. u. lies Dav. statt Dan. Hollaz.
„ 240, „ 6 v. o. streiche das Komma hinter supposita.
„ 240, „ 11 v. u. lies Canz statt Cunz.
„ 249, „ 8 v. u. lies Baader statt Bander.
„ 253, „ 12 v. u. setze hinter dem Worte: erkennt, ein Komma.
„ 264, „ 12 v. o. setze am Ende hinter ließ ein Komma.






Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01037 2896

